Walter Dostal

EDUARD GLASER - FORSCHUNGEN IM YEMEN

Eine quellenkritische Untersuchung in ethnologischer Sicht

Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften
Wien 1990

ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE, 545. BAND

VERÖFFENTLICHUNGEN DER ARABISCHEN KOMMISSION
NR. 4

WALTER DOSTAL

EDUARD GLASER – FORSCHUNGEN IM YEMEN

Eine quellenkritische Untersuchung in ethnologischer Sicht

VERLAG DER
ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
WIEN 1990

Vorgelegt von w. M. Werner Welzig i. V. k. M. Walter Dostal
in der Sitzung am 9. Dezember 1987

Gedruckt mit Unterstützung durch den
Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Umschlagbild:
Streitschlichtung auf dem Wochenmarkt von Maydīt (Nihm-Land)

Bildnachweis:
Sämtliche Fotos von W. Dostal, falls Bildautor nicht namentlich erwähnt

Alle Rechte vorbehalten
ISBN 3-7001-1746-9
Copyright © 1990 by
Österreichische Akademie der Wissenschaften
Wien
Druck: Ernst Becvar, A-1150 Wien

INHALTSVERZEICHNIS

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS 4

VORBEMERKUNG 7

I. EINFÜHRUNG 11

1. Der Werdegang des Forschers Eduard Glaser 11
2. Die zeitgenössischen politischen Verhältnisse im Yemen 40
3. Der Fremde im tribalen Gewohnheitsrecht 47

II. GLASERS REISE NACH ARḤAB UND ḤĀSHID 61

1. Allgemeine Bemerkungen 61
2. Die politische Situation zum Zeitpunkt des Reiseantritts 62
3. Der Anstoß zum Reiseprojekt 68
4. Die Rolle Glasers als türkischer Beamter 69
5. Das Verhalten der Shaykhs 73
6. Der Verlauf der Reise 79
7. Abschließende Bemerkungen 88

III. DIE REISE NACH MĀRIB 95

1. Das Reisevorhaben 95
2. Die politischen Verhältnisse im Jahre 1888 98
3. Ed. Glaser als Faqīh Ḥusayn b. ʿAbdallāh al-Birāqī 107
4. Der Verlauf der Reise 116
5. Über die Ergebnisse 122

IV. SCHLUSSBETRACHTUNG 127

ANHANG 137

I. Über die sexuelle Gastfreundschaft in Südarabien
Ein Beitrag zur Diskussion über die Matrilinearität im südlichen Arabien 137

II. Eduard Glaser über das tribale Gewohnheitsrecht . . . 175

III. Die Reisebegleiter Eduard Glasers – Die Shaykhs von Arḥab und Ḥāshid 224

LITERATURVERZEICHNIS 229

ABBILDUNGEN . . . . . nach Seite 246

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Geogr. Forsch. = GLASER, Ed.: Geographische Forschungen im Jemen, I–III Vol., s. a. (Manuskript, Geographisches Institut der Universität Tübingen)

ÖAKW = Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien

TGB = Reisetagebuch Ed. GLASERS aus dem Yemen (ÖAKW, vgl. HÖFNER, M.: 1944)

Meinem verehrten Freund,
Herrn Univ.-Prof. Dr. P. Joseph Henninger,
dem Pionier der Ethnologie Arabiens, zugeeignet

VORBEMERKUNG

In diesem Beitrag betrachte ich ein bestimmtes forschungsgeschichtliches Geschehen, die Reisen des österreichischen Forschers Eduard Glaser nach Arḥab (1884) und Mārib (1888), mit den Augen eines sozialanthropologisch orientierten Ethnologen. Im Zusammenhang mit der von der Arabischen Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften geplanten Herausgabe der Tagebücher von Eduard Glaser, konnte ich im Sommer 1986 die obengenannten Reisen nachvollziehen, um einerseits seine ethnographischen und geographischen Beschreibungen zu überprüfen, andererseits den in diesen Teilen des Yemen seither eingetretenen Wandel festzustellen. Für die Bereitstellung der für diese Reisen erforderlichen Mittel gebührt mein Dank der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Dem Jubiläumsfonds der Österreichischen Nationalbank schulde ich Dank für die Bereitstellung von Mitteln für die editorischen Vorarbeiten. Die vorliegende Studie stellt einen propädeutischen Anspruch dar; ich betrachte sie als Vorstudie zu der Edition der Glaserschen Tagebücher.

Für die Erteilung der Forschungsgenehmigung bin ich Herrn Dr. 'Abd al-'Azīz al-Maqāliḥ, Rektor der Universität Ṣan'ā' und Direktor des Yemen Centre for Studies and Research (Ṣan'ā') zu Dank verpflichtet; ebenso seinem Vertreter, Herrn Yaḥyā al-Iriyānī, und Herrn Professor Dr. Yūsuf 'Abdallāh (Universität Ṣan'ā'). Die mir zuteil gewordenen Unterstützungen für die Realisierung der Reise nach Mārib verdanke ich Qāḍī Ismā'īl al-Akwa', Generaldirektor der General Authority for Antiquities and Libraries. Herrn Mag. Faḍl b. 'Alī b. Aḥmad Abū Ghānim bin ich für die Begleitung nach Arḥab und die vielen für mich wertvollen und informativen Gespräche über die Probleme des Gewohnheitsrechts verbunden. Ferner möchte ich meinen Dank Frau Afrāḥ al-Ḥamāmī (Centre for Studies and Research, Ṣan'ā'), Frau Gabriele vom Bruch (London), Frau Doz. Dr. Barbara Finster (Deutsches Archäologisches Institut, Ṣan'ā'), Frau Sylvia Haas (Universität Wien), Frau Christine Stelzig (Universität München), Frau Dr. Christiane Thomas (Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Wien), Herrn Prof. Dr. A. A. Ambros (Universität Wien), Herrn

P. Clark (Curator, Royal Geographical Society), Herrn Univ.-Doz. Dr. A. Gingrich (Universität Wien), Herrn Dr. P. E. Glaser (Lexington, USA), Herrn Archivrat Herling (Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald), Herrn Prof. Dr. H. Kopp (Universität Tübingen), Herrn Prof. Dr. Kl. Kreiser (Universität Bamberg), Herrn Prof. Dr. W. W. Müller (Universität Marburg), Herrn Dir. O. Petrik (Státní Židovske Muzeum, Prag), Herrn Prof. Dr. R. Plaschka (Universität Wien), Herrn Dr. J. Rysanek (Státní Oblastní Archiv v Litoměřicích), Herrn Prof. Dr. Jürgen Schmidt (Direktor des Deutschen Archäologischen Instituts, Ṣan'ā'), Herrn Prof. Dr. K. Schubert (Universität Wien) für die verschiedenen Hilfeleistungen bei meinem Unternehmen aussprechen.

Der Untertitel „Eine quellenkritische Untersuchung in ethnologischer Sicht" markiert mein Vorhaben, das quellenkritische Blickfeld unter ethnologischen Aspekten in bezug auf die oben erwähnten Reisen zu eröffnen, das heißt, den Versuch zu unternehmen, die sozio-kulturellen Rahmenbedingungen der Handlungen Glasers in dieser Kultur-Kontaktsituation aufzudecken, um aus den ersichtlichen Spezifika, die die Interaktionen zwischen Ed. Glaser und den Autochthonen geprägt haben, Aufschlüsse über die Qualität der von ihm erbrachten Daten zu erhalten. Abgesehen von den Ausführungen über Ed. Glasers Forschungswirken, bleibt zu erwähnen, daß ich mit diesem Beitrag illustrieren möchte, wie der sozialanthropologische Ansatz für eine ethnologische Quellenkritik fruchtbar gemacht werden kann.

Die hier vorgenommene Analyse bewegt sich in einem konkreten Bezugsfeld, nämlich in dem der Interaktionen. Angesprochen sind Handlungen, die nach den Zwecksetzungen und Zielen gesellschaftlich begründet und als solche in die Strukturen der Normativität, der kulturellen Gehalte und Traditionsbestände eingebunden sind. Naturgemäß werden sie aber auch von den übersubjektiven Lebenszusammenhängen, wie z. B. den politischen Verhältnissen, mitbestimmt. Daher werden wir zuerst die Persönlichkeit Ed. Glasers beleuchten, dann die zeitgenössischen politischen Verhältnisse im Hochland des Yemen skizzieren und die Regelung für den Aufenthalt Stammesfremder in Stammesgebieten im tribalen Gewohnheitsrecht herausstellen. Im Anschluß daran, erfolgt die Analyse der Glaserschen Berichte über die erwähnten Reisen unter der eben erläuterten Perspektive.

Diese Hinweise auf mein Vorhaben verdienen einer Ergänzung,

um meine Ausgangsposition zu verdeutlichen. Zwei Jahrzehnte nach dem Ende des II. Weltkriegs wurde in Kreisen der nordamerikanischen Anthropologen das Problem der „sozialen Verantwortung" in der Forschung thematisiert[1]. Als Folge dieses Diskurses bahnte sich unter einigen Ethnologen ein neues Verständnis für die Beurteilung von Forschern an. Man fühlte sich verpflichtet, ihr Verhalten gegenüber der von ihnen untersuchten einheimischen Bevölkerung unter dem Gesichtspunkt einer Ethik der Forschung zu untersuchen und zu richten[2]. Allerdings darf man nicht übersehen, daß bereits Beiträge zu Themen der Forschungsgeschichte vorliegen, die diesem Modetrend nicht folgen. Als einen solchen darf man ohne Einschränkung wohl das Werk von M. Sahlins: „Der Tod des Kapitän Cook. Geschichte als Metapher und Mythos als Wirklichkeit in der Frühgeschichte des Königreichs Hawai" (Berlin 1986) werten. Darin zeigt M. Sahlins die kulturellen Faktoren auf, die aus dem Kontakt zweier verschiedener Kulturen zu dieser Tragödie im Jahre 1770 führten. In gleicher Weise versuche ich, meiner Zielsetzung gerecht zu werden; doch bin ich aus ethischen und wissenschaftlichen Gründen nicht bereit, über Glasers Verhalten während seiner Forschungen im Yemen retrospektiv ein Urteil unter dem Gesichtspunkt einer Forschungsethik zu fällen.

Die Transkription der arabischen Wörter führte Glaser in seinen Publikationen und Tagebüchern voneinander abweichend durch. Aus drucktechnischen Gründen wurden sie in der vorliegenden Studie vereinheitlicht.

---

[1] Vgl. STATEMENT ON HUMAN RIGHTS (Human Organization, Vol. 22, 1963/64: 237); SOCIAL RESPONSIBILITIES SYMPOSIUM (Current Anthropology Vol. 9, 1968: 347–435); BEALS, R. C.: International Research Problems in Anthropology (Current Anthropology, Vol. 8, 1967: 470–475); SIEBER, J. E. (Edit.): The Ethics of Social Research. Fieldwork, regulation and publication. 2 Vol., Springer Series in Social Psychology, (Edit.: KIDD, R. F.), New York–Heidelberg–Berlin, 1982.

[2] Ein typisches Beispiel für diesen Modetrend repräsentiert die Veröffentlichung von TAWFIQ DAWANI: Jemen – zwischen Reisebeschreibung und Feldforschung. Ein Beitrag zum Begriff der Erfahrung in der Ethnologie (Studien zum modernen islamischen Orient. Bd. 4, Berlin, 1987). Die darin geübte Kritik an Forschern der vergangenen Jahrhunderte u. a. auch an Glaser (S. 73–77) erweist sich als eine Apologie des eigenen Fehlverhaltens des Autors. Vgl. meine Rezension: WZKM, Bd. 79, 1989 (im Druck).

1. EINFÜHRUNG

1. Der Werdegang des Forschers Eduard Glaser

„In Wien besuchte ich während meiner Beamtenzeit ausser anderen Vorlesungen besonders die über Vulgärarabisch bei Wahrmund, die für mich wie für viele andere, welche sich nach dem Oriente zu wenden beabsichtigen, eine wahre Wohltat wurden.“[1] Hinter dieser nüchternen Feststellung des 31jährigen Glaser liegt eine ungefähr 17 Jahre dauernde Zeitspanne, in der der Schüler der Oberrealschule in Prag von dem Wunsche beseelt war, Forscher zu werden. Wie aber hat sich nun dieser junge Mensch auf diese Tätigkeit vorbereitet, die Wesensinhalt seines Lebens werden sollte? Leider wird eine Rekonstruktion seines Lebensweges des zu einem für die Kunde des Yemen gewichtigen Forschers durch den Sachverhalt erschwert, daß sich alle Bemühungen, eine autobiographische Darstellung zu finden, als erfolglos erwiesen. Daher sind wir auf die kurze von A. Miessler verfaßte Biographie angewiesen, die immerhin den Vorzug der Authentizität für sich beanspruchen kann, weil sie von Ed. Glaser durchgesehen wurde[2]. Ein von seinem Berliner Freund S. Lichtenstädter veröffentlichter Nachruf bereichert das Glaser-Bild um manch bedeutsamen Zug. Zur Ergänzung müssen wir allerdings die biographischen Angaben von O. Weber und J. Werdecker heranziehen, ebenso auch die verstreuten Hinweise berücksichtigen, die sich in Glasers Veröffentlichungen finden, sowie einige Aktenstücke im Haus-, Hof- und Staatsarchiv (Wien)[3]. Diese ungünstige Quellenlage verwehrt uns detaillierte Aufschlüsse über die lebensbestimmende Relevanz früher Kindheitsentwicklung, denn Glaser hat in seinen Aufzeichnungen nichts über sein Elternhaus mitgeteilt. Lediglich eine Tagebuchaufzeichnung, die Glaser am 13. 10. 1892 im Wadi Mahfad notiert hat, läßt die Intensität seiner Anteilnahme an dem Geschick seiner Eltern fühlen: „Den Tag über gedachte ich öfters meiner seligen Mutter,

---

[1] Glaser: 1886b, I.

[2] Miessler: 136–138; Weber: 1909, 6, Anm. 1.

[3] Weber: 1909, 6f., 27f., 31f.; Werdecker: 16–20.

welche heute vor 10 Jahren starb, gerade in einem Momente, in welchem ich in Halle schwer krank darnieder lag, ohne Ahnung, daß meine arme Mutter ihr letztes Stündchen sah, was ich überhaupt erst bei meiner Rückkehr von meiner ersten Reise erfuhr. Sie war eine gute Mutter allen ihren Kindern, die ihr Dankbarkeit bewahrt haben hin bis übers Grab hinaus. Wenn es einen Gott gibt, dann möge er mir verzeihen, wenn ich meiner Mutter nicht immer mit jener hingebenden Aufmerksamkeit gegenüber trat, wie sie es verdiente! Das lag nicht in meinem Herzen, sondern in meinem scheuen Naturell, das äußerlich keine Freundlichkeit den Menschen gegenüber, auch den nächsten Verwandten, zuließ. In der Nacht übrigens von Mittwoch auf Donnerstag erschien mir die Gute im Traume und auch jetzt steht mir ihr Bild vor Augen. Gibt es ein Wiedersehen, dann wird es ein freudiges sein. Gott schenke ihrer edlen Seele Friede und Freude. – Man hat nur Eine Mutter auf dieser nicht immer besten Welt und Einen Vater. Letzterem gegenüber habe ich mir einen schweren Vorwurf zu machen, daß ich ihn in seinen alten Tagen nicht persönlich hege und pflege. Aber mein Junggesellentum und meine Reisen lassen solches leider nicht zu. Ich habe jedoch das Bewußtsein, immer für ihn eingetreten zu sein, soweit es die Verhältnisse nur immer erlaubten. Der Gedanke, daß mein Vater verlassen leben könnte, den ich schon oft hegte, hat mir schon viel Herzleid gemacht. Allein ich habe zu meinen bei ihm befindlichen zwei Brüdern absolutes Zutrauen, daß sie ihm nichts abgehen lassen werden. Das sind so grundehrliche aufrichtige Leute, wie sie mir auf meiner Lebensbahn nicht wieder begegnet sind. Ihnen gegenüber bin ich ein ausgemachter Schurke, auch wenn mir ihr Schicksal noch so nahe geht und auch wenn ich 550 mal mehr für beide getan hätte. Gott lohne ihnen ihre einzig dastehende Aufrichtigkeit" (TG. I., Bl. 15v.). Darüber hinaus beleuchten einige Hinweise von S. Lichtenstädter Glasers Verhältnis zu seinen Eltern und Geschwistern; doch auch sie verwehren uns einen tieferen Einblick in sein Hineinwachsen in eine durch vornehmlich väterliche Autorität geprägte Familienstruktur. S. Lichtenstädter dokumentiert lediglich das enge Verhältnis Glasers zu seiner Familie. „Seine Eltern müssen brave, ehrenwerte Leute gewesen sein – Glaser sprach niemals anders als mit größter Liebe und Zärtlichkeit von ihnen, obwohl er eine furchtbar harte Jugend durchzumachen hatte – aber mit Glücksgütern waren sie nicht gesegnet."[4] Den familiären Zu-

[4] LICHTENSTÄDTER: 141.

sammenhalt bezeugt die Tatsache, daß seine in Saaz als Kaufleute tätigen Brüder Geldmittel bereitstellten, um Eduard seine zweite Forschungsreise zu ermöglichen. Seine beiden Schwägerinnen, Pauline Glaser geb. Reimann und Marie Glaser geb. Steiner, verpfändeten dafür sogar ihren Schmuck[5]. Eine briefliche Mitteilung von Herrn Dr. Peter E. Glaser, dem Brudersohnsohn Eduards, läßt keinen Zweifel an guten Beziehungen zum Elternhaus aufkommen. „*Eduard's relations with his family were very good. His brother Alois, my Grandfather, always spoke in the warmest terms of his brother whose work he greatly admired. On the occasion of my father's birth in 1884 Eduard sent a telegram from Arabia: ‚Man war in Europa als auch in Asien sehr erfreut'.*"[6] Von allen Geschwistern hatte Eduard zu seinem Bruder Sigmund, der in Prag Medizin studierte und später in Leitmeritz als Arzt tätig war, die besten Kontakte. Sigmund war sein Vertrauter in allen persönlichen Angelegenheiten, und mit ihm führte er eine rege Korrespondenz aus dem Yemen[7]. Unbekannt sind die Beweggründe für seine schon seit frühester Jugend vorhandene Zuwendung zu arabischen Sprachstudien. Sein Verhältnis zum Judentum erweist sich als unbestimmbar, da er in keiner seiner Veröffentlichungen darauf Bezug nimmt und auch die Miesslersche Biographie keinen Hinweis auf seine Religionszugehörigkeit enthält. Man darf jedoch vermuten, daß er sich zeitlebens dem Judentum verbunden fühlte, da

---

[5] Ibd.: 171f.

[6] Briefliche Mitteilung vom 26. April 1987. Die Angaben über Sigmund GLASER sind diesem Brief entnommen.

[7] Vgl. Geogr. Forsch. II/III., 1. T., Bl. 79r., 95v.; 2. T. Bl. 128r.; TGB. X. Bl. 158, 182. Sigmund Glaser, wohnhaft in Prag, Salmgasse 7, erhielt von den österreichischen Behörden die Forschungsgenehmigung zugestellt (Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Handelspolitischer Index 1881–1883, Akt 15, 20/1). Diese hat er wahrscheinlich an Eduard Glaser nach dem Yemen weitergeleitet. Über die Transportverbindungen im Yemen schreibt GLASER (Geogr. Forsch. II/III., 2. T., Bl. 116): „*Zwischen Ḥudaydah und Ṣan'ā' verkehrt jede Woche (Dienstag Abritt von Ṣan'ā') eine Reiterstafette in 4 Tagen. In die übrigen Orte gehen nur Fußboten, mit Ausnahme von Ta'izz, wohin ebenfalls Reiter gehen. Im übrigen muß man überall hier einen speziellen Boten (nadjdjāb), für welchen man durchschnittlich per Tagreise 1 Taler rechnet (die Rückreise wird dafür nicht bezahlt).*" Über den überseeischen Verkehr berichtet er: „*Ḥudaydah wird in je 6 Wochen von einem Lloyddampfer aus Konstantinopel kommend, serviert. Ferner verkehren hier die wenigen beliebten Khadiviyedampfer in je 14 Tagen und hier und da ein fremdes Schiff. In neuester Zeit in je 14 Tagen ein türkisches Schiff, das die Route 'Aden, Ḥudaydah, Aṣab und 'Aden hat.*".

er seine letzte Ruhestätte auf dem alten jüdischen Friedhof in München-Thalkirchen gefunden hat[8].

Immerhin lassen uns die vorhandenen Quellen die Entwicklung eines lern- und wißbegierigen jungen Menschen zu einem leistungsmo-

[8] GLASERS Rückbindung zum Judentum wird in seinen Bemühungen um Kontakte mit Th. HERZL, dem Begründer der zionistischen Bewegung, deutlich. In einer Tagebuchnotiz Th. HERZLS vom 3. August 1896 findet sich der Hinweis, daß GLASER im Jahre 1890 ein Memorandum an Baron Hirsch übergab. Zu diesem bemerkt Th. HERZL: *„Er macht allerdings den unmöglichen Vorschlag, das südliche Arabien als Territorium für den jüdischen Staat zu wählen, aber die Art wie er diesen Colonisationsgedanken motiviert, ist ausgezeichnet."* (BEIN, A.–GREIVE, H.–SHAERF, M.–SCHOEPS, J. [Edit.]: Theodor Herzl. Briefe und Tagebücher, Bd. II.: Theodor Herzl, Tagebuch 1895–1899, Berlin–Frankfurt/M.–Wien, 1983: 427f.). Th. HERZL wies jedoch diesen Vorschlag, der sich konkret auf den Yemen bezog, zurück. Diese Ablehnung veranlaßte GLASER, den Zionismus öffentlich in einem Artikel „Der Zionismus. Eine Wiederaufrollung der Orientalischen Frage" (Berliner Tageblatt vom 28. Dezember 1897) anzugreifen (cit. opp.: 912, Anm. 171). Dieser Artikel bedeutete seinen endgültigen Bruch mit der zionistischen Bewegung. Ein Schritt, der von den zionistischen Kreisen Deutschlands mit großer Mißbilligung aufgenommen wurde. Folgende Stelle in LICHTENSTÄDTERS Nachruf läßt die kritische Haltung gegenüber GLASER erkennen (S. 163, 165 f.): *„Sein Verhältnis zum Judentum und zur Judenheit war in mancher Hinsicht bedauerlich. An den unglücklichen jüdischen Volksmassen Ost-Europa's und des Orients sah er viel mehr Schatten – als Lichtseiten und hatte viel zu wenig Verständnis für den niederdrückenden und schwächenden Einfluß, den eine Jahrtausende lange entsetzliche Unterdrückung auf die Unterdrückten mit Naturnotwendigkeit ausüben muß... Bekanntlich dachte er in den neunziger Jahren des verflossenen Jahrhunderts auch daran, größeren Jüdischen Volksmassen eine Heimstätte in Südarabien zu gründen. Es war ein ehrlich gemeinter, aber kaum reif durchdachter Plan – wie hätte er die Zeit haben sollen, neben seinen anderen riesigen Aufgaben die großen Vorstudien, die für ein solches Werk unerläßlich sind, zu betreiben? Und vor Allem: es fehlte ihm für diese Sache die begeisterte Liebe zum jüdischen Volke, das innere Feuer, das einen Volksführer erst die Macht und das Recht verleiht, ein Volksführer zu sein. So darf es als ein Glück bezeichnet werden, daß jene Idee nicht in das Stadium eines praktischen Versuches getreten ist: ein Glück für die armen, jüdischen Volksmassen, denen eine herbe Enttäuschung erspart wurde, ein Glück aber auch für Glaser selbst, für dessen ruhmvollen Namen ein kläglicher Mißerfolg nicht förderlich gewesen wäre."*

Diese Charakterisierung eines Münchner Freundes, der sich augenscheinlich der zionistischen Bewegung verbunden fühlte, läßt GLASER in einem verfälschten Bild erscheinen. Zu vermerken ist die Tatsache, daß LICHTENSTÄDTER (S. 164) feststellt: *„Keinen Augenblick vergaß er, daß er Jude war."* In Israel wird wahrscheinlich, bewogen durch GLASERS Ablehnung des Zionismus, eine seltsame Diskussion darüber geführt, ob er dem Judentum zuzurechnen sei. Vgl. GOTEIN, S. D.: Who was Eduard Glaser? (in: YESHA 'YAHU, I.–ZADEK, A.

tivierten Mann erkennen, der allen widrigen Lebensumständen trotzend, sein einmal gestecktes Ziel zu erreichen trachtete.

Eduard Glaser, geboren am 15. März 1855 in Deutsch-Rust, einer im böhmischen Bezirk Podersam gelegenen Ortschaft, entstammt einer jüdischen Familie[9]. Sein Vater, der als Wanderhändler von Haus zu Haus zog, die verschiedentlichsten Waren feilbot, betrieb außerdem noch eine kleine Landwirtschaft, um die Existenzgrundlage seiner Familie zu sichern[10]. Es lag nahe, daß alle Familienmitglieder bei den landwirtschaftlichen Tätigkeiten mithelfen mußten, so auch der junge Eduard seit dem 7. Lebensjahr[11]. Was Ed. Glaser über seinen Vater S. Lichtenstädter mitgeteilt hat, beschränkte sich nur darauf, daß dieser kein besonders glücklicher Geschäftsmann gewesen war[12]. Sein Vater konnte sich daher ein anderes als dieses beschwerliche Wanderleben vorstellen. Er ermutigte daher seine Söhne, eine höhere Ausbildung anzustreben. Nach dem Besuch der Volksschule in Liebeschitz, Lubenz und Lischkau, besuchte Eduard die Unterrealschule in Komotau. Da es dort eine Oberrealschule nicht gab, sollte er eine Lehrstelle in einem Geschäftshaus in Saaz annehmen, doch er entschied sich, bewegt durch seinen Lerneifer, zu einer

---

[Edit.]: Shuut Teman. Tel Aviv, 1945, S. 149ff.) QĀFIḤ, Y.: The ties of Yemenite Jewry with the centers (in: YESHA 'YAHU, I.–TOBI, Y. [Edit.]: The Jews of Yemen. Studies and Researches. Jerusalem, 1975, 1.ff.); Derselbe: Jewish history in Yemen by R. Hayyim Ḥibshūsh. (in: TOBI, Y. [Edit.]: The history of the Jews of Yemen from their own chronicles. Jerusalem, 1979...). Herr Prof. Dr. K. SCHUBERT hat mir den Inhalt dieser Quellen erschlossen, wofür ich ihm meinen Dank auszusprechen habe.

[9] Die Angabe des Státní Oblastní Archiv v. Litoměřicích (Schreiben mit Zahl 838/87, 14. 4. 1987) bestätigt die Angaben über das Geburtsdatum Glasers nicht: *„Zu Ihrem Gesuch vom 4. 3. 1987 teilen wir mit, daß wir in der Matrik für Podbořansky Rohozec (Deutsch-Rust) einen Vermerk über die Geburt von Eduard Glaser nicht gefunden haben. Ein gewisser Eduard Glaser ist aber geboren worden am 2. 3. 1852 in Nepomyšl (Pomeisl). Wir haben festgestellt, daß die Eltern von Eduard Glaser ursprünglich in Podbořansky Rohozec gelebt haben, dort ist ihnen auch im Jahre 1845 das erste Kind geboren worden, aber dann übersiedelten sie nach Pomyšl, wo ihnen innerhalb der Jahre 1849–1856 vier weitere Kinder geboren worden sind, unter ihnen eben Eduard.“* Erhebungen im Archiv des seinerzeitigen k. k. Ministeriums für Unterricht und Kultus verliefen ergebnislos, sodaß eine offizielle Bestätigung des Geburtsdatums nicht vorgelegt werden kann. LICHTENSTÄDTER (S. 141) erwähnt auch Deutsch-Rust als Geburtsort Glasers und gibt als Geburtsdatum den 15. März 1855 an.

[10] LICHTENSTÄDTER: 141f.

[11] Ibd.: 142.

[12] Ibd.: 141.

schulischen Weiterbildung in Prag, die ihm durch die wirtschaftliche prekäre Situation des Elternhauses verwehrt war. Aus dieser Enge brach Glaser aus, um dort, allein auf sich gestellt, die Oberrealschule zu besuchen. In Prag hielt sich zu dieser Zeit sein Bruder Sigmund auf, dem Medizinstudium obliegend, von dem er allerdings keine gewichtige Unterstützung erwarten konnte. Seine Eltern konnten ihm nur anfänglich Zuschüsse übersenden, die sie allerdings später einstellen mußten[13]. Die Kunst des Duldens und Ausharrens, die der junge Glaser wahrscheinlich bereits im Elternhaus erlernte, erwiesen sich hier als nützlich. Er mußte ein außerordentlich guter Schüler gewesen sein; getragen von Fernweh, widmete er sich doch neben seinem schulischen Lernpensum dem Studium der italienischen, spanischen und englischen Sprache[14]. Als seine Hauswirtin, besorgt wegen seiner kargen Lebensumstände, seinen Klassenvorstand darüber informierte, erhielt er von diesem die für ihn damals entscheidende Unterstützung, da er die Fähigkeiten und das Wissen seines Schülers offenbar für ausreichend erachtete, um ihn dem Feldmarschall-Lieutenant Freiherr v. Docteur als Hauslehrer für seine Kinder zu empfehlen. Dem jungen Glaser wurde schließlich in dessen Haus Unterkunft gewährt. Glaser verfügte nun über ein regelmäßiges, wenn auch bescheidenes Einkommen. Es lag nahe, seine Einkünfte durch Privatunterricht in anderen vermögenden Familien zu erhöhen. Diese finanzielle Besserstellung erlaubte ihm gelegentlich verstohlene Ausgänge. In einem Kaffeehaus stieß er eines Tages auf die Zeitschrift „Das Ausland". Es waren vor allem die Berichte über die Expeditionen Livingstones, die ihn faszinierten und in ihm den Wunsch entstehen ließen, sein Leben der Forschung zu widmen. Dieses Ziel – und nur dieses allein! – verfolgte er konsequent trotz aller durch seine spätere wirtschaftliche Lage bedingten schwierigen Umstände bis zu seiner Realisierung. Aus dieser Konstante in seinem Streben, Forscher zu werden, ist einer seiner Charakterzüge ableitbar. Ich meine seinen Fanatismus, den er für die Erreichung eines einmal gesteckten Zieles entwickelte. Eduard Glaser begann mit der Erler-

[13] Ibd.:143.

[14] Über Glasers Sprachbegabung schreibt Lichtenstädter (S. 159f.): *„Vor Allem verstand er das Arabische meisterhaft ... außerdem beherrschte er das Französische fast wie ein Franzose und besaß gute Kenntnisse des Italienischen und Englischen; in unvollständigem aber immerhin noch nützlichen Umfange verstand er das Spanische, Holländische, Türkische, Czechische und andere Sprachen."* Vgl. auch derselbe: 140, 148.

nung der arabischen Sprache und beschäftigte sich allerdings mit geringem Erfolg mit der Astronomie. Die erweckte Leidenschaft, die ihn jetzt fesselte, machte ihn desinteressiert an den schulischen Pflichten. In diesem jugendlichen Aufbegehren brach er 1873 den Schulbesuch ab und wanderte zu Fuß nach Paris. Aus welchen Gründen er diese Stadt wählte, ist uns unbekannt. Im Oktober des gleichen Jahres kehrte er jedoch nach Prag zurück und schloß die Oberrealschule ab.

Im Anschluß daran besuchte Ed. Glaser das Polytechnikum in Prag, wo er die Fächer Mathematik, Physik und Geodäsie wählte; gleichzeitig nahm er an den Vorlesungen bei Prof. Kämpf über Arabistik an der Universität Prag bis zum Jahre 1874 teil. Der Achtzehnjährige mußte ein sehr engagierter Student gewesen sein, denn seine Lehrer, beeindruckt von seinem Lerneifer, forderten ihn auf, an dem II. Internationalen Geographen Kongress (1875) in Paris teilzunehmen. Der junge Student scheute keine Strapazen – ebenfalls ein bemerkenswerter Zug seiner Persönlichkeit – und wanderte ein zweitesmal von Prag nach Paris. Dort wurde er durch seine Lehrer mit den berühmtesten Forschern dieser Zeit, wie G. Schweinfurth, G. Nachtigal und K. Weyprecht, bekannt. Diese Begegnungen bestärkten ihn, seine ersehnte Hinwendung zur Forschung weiter zu verfolgen. Die bei dieser Gelegenheit geschlossenen Kontakte mit französischen Gelehrten sollten sich bei der Beschaffung der Geldmittel für seine erste Reise nach dem Yemen als ausschlaggebend erweisen. Allerdings schlug er damals Einladungen, an Expeditionen teilzunehmen, bewogen durch den Einspruch seiner Eltern, aus. Voller Eindrücke nach Prag zurückgekehrt, beendete er im gleichen Jahr das Triennium am Polytechnikum und leistete 1876 als Einjährig-Freiwilliger seinen Militärdienst ab.

Im Oktober 1877 inskribierte Glaser an der Universität Wien die Fächer Astronomie bei Prof. Edm. Weiss und Arabistik bei Privat-Dozent A. Wahrmund. Am 1. September 1879 trat er eine bis 31. August 1881 befristete Assistentenstelle an der k. k. Sternwarte in Wien-Währing an, die er im Dezember 1880 seiner Forschungsvorhaben wegen aufgab[15]. Diese Anstellung sicherte vorerst seinen Lebensun-

[15] Universitätsarchiv Wien: Philosophische Fakultät, Zl. 776 vom 28. 8. 1879 und Zl. 251 vom 30. 12. 1880. S. ferner „Übersicht der Akademischen Behörden, Professoren, Privatdozenten, Lehrer, Beamten etc. an der k. k. Universität zu Wien für das Studienjahr 1879/80", Wien 1879: S. 58 wird Ed.

terhalt. Der 24jährige Glaser erwies sich in Wien bereits als ein zielstrebiger Taktiker in Dingen, die ihm wichtig waren. Alles, das er später in beruflicher Hinsicht unternehmen wird, ist durch diese gleiche Zielstrebigkeit, nach Arabien zu gehen, gekennzeichnet. So lehnte er Angebote, an einer internationalen Expedition nach Zentralafrika teilzunehmen, ab; ebenso die Aufforderung J. Holubs, ihn nach Südafrika zu begleiten. Sein Interesse galt dem Vorderen Orient[16]. Konsequent widmete er sich dem Studium der arabischen Sprache[17]. In dieser Zeit erfolgte die für Glasers Lebensweg bestimmende Begegnung mit David Heinrich Müller, dem damals als Privatdozent an der Wiener Universität wirkenden Semitisten[18]. Dieser führte Glaser in die junge Disziplin der Sabäistik ein. D. H. Müller verstand es, das spezielle Interesse Glasers für die Erforschung Südarabiens zu wecken, ein Stimulus, den dieser begeistert aufnahm. An der Universität konnten ihm jedoch zu dieser Zeit keinerlei Anweisungen gegeben werden, die ihn befähigt hätten, mit der von ihm selbst gestellten Aufgabe – nämlich Forschungen in Südarabien durchzuführen – fertig zu werden. Um sich darauf vorbereiten zu können, beschloß er, nach dem Orient zu reisen; bedurfte er doch einer Vervollständigung der praktischen Beherrschung der arabischen Sprache und Erfahrungen mit den orientalischen Lebensverhältnissen. Um zu diesem Ziel zu gelangen, mußte er seine Assistentenstelle aufgeben und sich als Hauslehrer bei dem österreichischen General-Konsul in Tunis, Dr. v. Theodorovich, die Mittel für diese Vorbereitungszeit verdienen[19]. Dieser Aufenthalt ermöglichte ihm

---

GLASER als Assistent an der Sternwarte in Wien-Währing genannt; das Gleiche cit. opp. für das Studienjahr 1880/81, Wien 1880: 59.

[16] Demgegenüber bemerkt LICHTENSTÄDTER (S. 144), daß Afrika das ursprüngliche Forschungsziel GLASERS gewesen war.

[17] Nach LICHTENSTÄDTER (S. 144) wurde GLASER von Yūsuf Ziyā al-Khalīlī – der frühere Bürgermeister von Jerusalem –, der sich damals in Wien aufhielt, in die Sprachpraxis des Arabischen eingeführt. (al-Khalīl ist die arabische Bezeichnung für Hebron; s. Geographical Handbook Series: Palestine & Transjordan, Naval Intelligence Division, 1943: 321).

[18] In „Übersicht der Akademischen Behörden, Professoren, Privatdozenten, Lehrer, Beamten etc." für die Studienjahre 1877/78: 53, 1878/79: 54, 1879/80: 53 als Privatdozent genannt; 1880/81: 50 als a. o. Universitätsprofessor erwähnt.

[19] Ein zusätzliches Einkommen verschaffte sich GLASER durch seine Korrespondententätigkeit für die „Allgemeine Zeitung" (Augsburg). s. LICHTENSTÄDTER: 145.

auch Reisen nach Malta und Tripolitanien[20]. 1882 verließ er Tunis, ging nach Ägypten, wo er für die österreichischen General-Konsulate in Alexandrien und Port Said verschiedene Aufträge unentgeltlich übernahm[21]. Dadurch konnte er Kontakte zu österreichischen Diplomaten knüpfen, die ihm später, bei der Beschaffung der Forschungsgenehmigungen, behilflich sein sollten. Ausgestattet mit Ersparnissen sowie mit den Mitteln, die ihm von der Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Paris, und durch die Bemühungen von D. H. Müller österreichischerseits zur Verfügung gestellt wurden, konnte er sich schließlich am 30. September in Port Said via al-Ǧiddah nach al-Ḥudaydah einschiffen, wo er am 11. Oktober 1882 eintraf. Damit begann die Periode der wissenschaftlich ertragreichen Reisen im Yemen. Summarisch zusammengefaßt, hielt er sich im Yemen in den folgenden Jahren auf: 1882–84, 1885–86, 1887–88 und 1892–94.

Der Lebensabschnitt, der mit Glasers Eintritt in die Forschung begann, wurde durch den Konflikt mit D. H. Müller, seinem ursprünglichen Förderer, überschattet. Die Auseinandersetzungen beherrschten von nun an sein Leben, sie verhinderten seine von ihm sehnsüchtig erwünschte akademische Karriere[22]. Vorbereitet wurde dieser Konflikt durch die im Jahre 1881 von Müller veranlaßte Entsendung Siegfried Langers nach Südarabien, durch die sich Glaser brüskiert fühlte[23]. Siegfried Langer fiel 1882 einem Mordanschlag

---

[20] Von LICHTENSTÄDTER (S. 146) erfahren wir folgende Episode, die die Persönlichkeit GLASERS beleuchtet: *„In einem kleinen Provinzort machte ein französischer Offizier ihm einmal ganz unbefangen den Vorschlag, nachts einem Araber in dessen Behausung einen Besuch abzustatten. Zu welchem Zwecke – das läßt sich leicht denken: Der Franzose hatte in Erfahrung gebracht, daß der Araber zwei junge Töchter besaß. Glaser war jung und er hatte warmes Blut, aber war zugleich ein Ehrenmann und so bedarf es kaum der Erwähnung, daß er diesen Vorschlag mit Entrüstung ablehnte.“*

[21] GLASER: 1886 b, I; ferner Anm. 25.

[22] WERDECKER: 19. GLASER wurde nur eine Lehrstelle an der Wiener Akademie für Orientalische Sprachen (Konsular-Akademie) angetragen, die er der geringen Entlohnung wegen ablehnte (LICHTENSTÄDTER: 175).

[23] Vgl. GLASER: 1886 b, 46: *„An die Autorität Niebuhrs reicht nach Müllers Ansicht nur noch die von Siegfried Langer heran. Wenngleich ich nicht so unbescheiden bin, für mich eine gleiche Autorität wie Niebuhr oder gar Langer zu beanspruchen, so glaube ich doch in meiner Eigenschaft als Reisender, auch wenn ich noch so totgeschwiegen werde, soviel Nachsicht und Vertrauen erbitten zu dürfen, als einem Manne gebührt, der Jahre hindurch den Arabern manches Wort abzulauschen verstand.“*

tragisch zum Opfer[24]. Die Förderung S. Langers durch D. H. Müller lag allerdings in der vertraglichen Verpflichtung Glasers begründet, nach der das gesammelte Inschriften-Material der Académie des

[24] Dr. Siegfried LANGER (1. 9. 1857–Mai 1882) verließ am 22. Juni 1881 Wien und reiste nach seinem Aufenthalt in Syrien und Palästina nach dem Yemen. Am 19. Feber 1882 traf er in al-Ḥudaydah ein und begab sich nach Ṣan'ā'. Die türkischen Behörden veranlaßten seine Ausweisung, da er in das imamitische Gebiet reisen wollte. LANGER schiffte sich nach 'Aden ein wo er am 20. Mai 1882 die Reise nach dem Yafā'-Land antrat, mit dem Ziel, von dort nach dem Ḥaḍramawt vorzudringen. Im Wādī Banā wurde er von den Angehörigen der Āl 'Abdallāh und Da'ar ermordet. Am 19. Juni gelangte die Nachricht über seine Ermordung nach 'Aden, am 6. Juli nach Wien (M. G. G. W., Bd XXV/N. F. XV, 1882, 376f; MÜLLER: 1883; WEBER 1907, 29). GLASER (1887, 20f.) würdigt mit folgenden Worten LANGER: „*Wenn gleich ich in Folge des Auftretens meines unmittelbaren Vorgängers Siegfried Langer, der bekanntlich ein Opfer seiner Bestrebungen geworden, vielfach Unannehmlichkeiten und Hindernisse begegnete – ich wurde bekanntlich mehr als zehn Monate in Ṣan'ā' interniert – so halte ich es dennoch für eine traurige Pflicht der Pietät, des Dahingegangenen an dieser Stelle ehrenvoll zu gedenken. Er hat Gutes und Edles gewollt und erstrebt, wenngleich seine Kräfte und seine Erfahrungen dazu nicht ausreichten.*" Über LANGER berichtet GLASER (1886 b, I. ff.): „*Langer, der nach Absolvierung seiner Realschule im Oktober 1878 nach Wien gekommen war, um sich dort zunächst mit dem Studium der französischen und der englischen Sprache zu beschäftigen und der erst im folgenden Jahre oder noch später auch die arabische Sprache in den Kreis seiner Studien einbezog und welcher im Ganzen circa 2 1/2 Jahre an der Hochschule zubrachte, hatte weder das nöthige Wissen noch auch die richtigen Vorstellungen von den Schwierigkeiten einer Reise nach Arabien, die er in Folge eines kaum fünfmonatlichen Aufenthalte im friedlichen Syrien ganz irrig beurtheilte. In der That war seine ganze Forschertäthigkeit in dem eigentlichen Arabien eine Kette von Fehlern und Verirrungen, die zulezt nicht nur seinen vorzeitigen Tod in der Nähe von 'Aden, sondern auch ein tiefgehendes Mißtrauen der türkischen Behörden gegen fremde Reisende überhaupt zur Folge hatte ... Der Wālī gestand mir später ein, daß er selbst der Urheber jenes großherrlichen Irade war und zwar ausschließlich in Folge des Auftretens des unglücklichen Langer, der ihm schon von den der jemenitischen Verwaltung unterstehenden Behörden in 'Asīr und später in Folge seines geradezu unerklärlichen Benehmens im Jemen selbst von fast allen District- und Localbehörden als verdächtig avisiert war. 'Yzzet Pāshā fügte dem hinzu, daß er die stricteste Weisung an die Behörden ergehen ließ, den Reisenden zwar zu überwachen, ihn jedoch vor der Wuth der Bevölkerung zu schützen, die ob des vermeintlichen Sayyid Ibrāhīm al-Mukdasī, der sich bei jedem Worte und jeder Frage als ganz etwas anderes verrieth, in nicht geringe Aufregung versetzt war. Von Ṣan'ā' aus verwies er ihn dann des Landes, indem er ihn unter sicherer Escorte an die Küste sandte, mit der Weisung an den Gouverneur von al-Ḥudaydah, den Gefangenen mit dem nächsten Dampfer nach Port-Said zu schaffen und ihn dort dem k. und k. österreichischen-ungarischen Consulate übergeben zu lassen. Der Intervention der wenigen in al-Ḥudaydah ansässigen Europäer*

Inscriptions et Belles Lettres (Paris) zur Verfügung zu stellen war[25]. Zudem wähnte sich Glaser auch durch auftretende Geldschwierigkeiten im Yemen – die französische Akademie hatte infolge der Ungewißheit, ob Glaser die Forschungsgenehmigung überhaupt erhalten würde, die Geldüberweisungen gesperrt – im Stich gelassen. Auch litt er darunter, daß das von ihm erbrachte Inschriftenmaterial nicht die von ihm erwartete Beachtung fand[26]. In D. H. Müller sah er den Verursacher aller dieser von ihm als hart empfundenen Schicksalsschläge. Glaser gab jedoch den unmittelbaren Anlaß zu diesem Zwist durch seine kritischen Bemerkungen zu der von D. H. Müller edierten Handschrift des yemenitischen Gelehrten al-Hamdānī „Ṣifat al-Djazīrat al-'Arab."[27] Er nahm für sich das Privileg seines landes-

und besonders des dortigen französischen Viceconsuls gelang es indessen, Langer nach 'Aden zu befördern, in dessen Nähe er gegen Ende Mai 1882 seinen verfehlten, aber nichtsdestoweniger anerkennenswerten Forschungsdrang mit dem Leben bezahlte."

Glaser nennt in seinem Tagebuch VI (1888) S. 38 die Namen der Mörder S. Langers und vermerkt folgendes über das Schicksal des einen: „Mörder Langs: 'Alī Sallām ad-Da'irī, 'Alī Dedjrān el-'Abdillī (vom Stamm der 'Abdallāh), Nāṣir Ḥasan vom Stamm der Miḥladj, er ging von Laḥadj zum Sultan 'Alī ibn Māni' (dieser lebte damals noch, heute sein Sohn Muḥsin Sulṭān) nach Musaimir. Von hier ging er nach Bilā, Wādī Bārida, el-Khabīlain, Khardaba, dann zum Emir 'Alī Muqbil in Ḍāli' (schon gestorben), dann ging er ins Bilād al-Adj'ūd und zwar nach Taim il-Miḥladjī, dann ging er kaum 1/2 Tag gegen Wādī Banā und wurde getötet."

[25] Glaser: 1886 b, I.: „*Da ich von Seiten der Pariser Académie des Inscriptions et Belles Lettres eine Unterstützung nur unter Bedingung erhielt, daß ich die inschriftlichen Resultate meiner Reise nach Paris abliefere, wurde von Wien im Juni 1881 ein zweiter Reisender, der bekanntlich nachher verunglückte Siegfried Langer, ausgesandt.*"

[26] Glaser kämpfte um die Würdigung seines von ihm erbrachten Datenmaterials; vgl. 1886 b, 23: „*Der unglückliche Langer war der einzige, welcher auch auf der Südseite des Wādī Saham (Turān) kam; allein weder seine Karte, noch sein Reisebericht läßt uns auch nur ahnen, daß er wußte, sich in der Nähe des berühmten Wādī befunden zu haben, um welches er rings herum ging. Eine Aufklärung haben wir also von ihm gerade hinsichtlich der einzigen von ihm wochenlang bereisten Gegend nicht erlangt, so sehr Dawid Müller die geographischen Verdienste seines Sendlings auch betonen mag.*" Keinen Kommentars bedarf die Erklärung von J. u. H. Derenbourg (Z. D. M. G., Vol. 38, 1884, 152): „*Wir müssen im Interesse der Wahrheit anerkennen, daß das Verdienst zuerst diese in mancher Beziehung wichtige Inschrift entdeckt zu haben, dem im Dienste der Wissenschaft verunglückten Langer gebührt ...*" Als Ergänzung verweise ich auf die Angabe von Lichtenstädter (S. 161): „*Auch auf seinen Ruhm als Forschungsreisender war er außerordentlich eifersüchtig.*"

[27] Glaser: 1886 a, b; vgl. die Gegenschrift D. H. Müllers (1886).

kundlichen und sprachlichen Wissens gegenüber D. H. Müller in Anspruch. Die Art der Aufzeigung der effektiven und behaupteten Fehler D. H. Müllers, die Schärfe seiner Worte muß teilweise als ein Ausfluß der schwierigen Lage und Unsicherheit, in der sich Glaser befand, aufgefaßt werden[28]. Dies beweist auch eine aus seinen Veröffentlichungen und Eingaben an österreichische Ministerien ersichtliche auftretende fast ins Paranoide gesteigerte Angst vor fälschlicher Einschätzung seiner Leistungen oder Konkurrenten. *„Hoffentlich geht einmal ein Reisender nach dem Yemen, den man für fähiger und unterstützungswürdiger halten wird, wie dies leider mir nicht passierte, der ich, anstatt die von mir trefflich erkundeten und verhältnismässig gefahrlos zugänglich gemachten Ruinendistricte hingebungsvoll zu erforschen, 3/4 meiner geistigen und materiellen Tätigkeit darauf concentrieren mußte, angesichts der absoluten Indifferenz der europäischen Gelehrten, mich vor jedem Tag drohenden Hungertode in Südarabien zu schützen! Ich gebe indessen die Hoffnung nicht auf, dass die competenten Gelehrten Europas auch eines Tages etwas Fähigkeit und Beruf zuerkennen und mir demgemäss auch ihre Unterstützung werden angedeihen lassen."*[29] Dieser pessimistische Grundton zieht sich wie ein roter Faden durch Glasers Veröffentlichungen, wobei er niemals die Einsicht gewann, daß er an diesen Auseinandersetzungen nicht ganz schuldlos war. Vor seinem Tode erst beendete Glaser diese unglückliche Feindschaft zu D. H. Müller[30]. Die Schärfe seiner Polemik führte weitgehend zu seiner gesellschaftlichen Isolierung, da sie von vielen als unerträglich

---

[28] Einige Beispiele mögen genügen, den Spott Glasers zu veranschaulichen. Glaser: 1886 b, 49: *„Man muß unfehlbarer Himjaristenpapst sein, um den tiefen Sinn dieser Lehrmeinung einer in Demut glaubenden Himjaristengemeinde plausibel erscheinen zu lassen. Selig seid ihr alle, o Brüder in Himjar!"*; S. 66: *„Gewissenhafte Beobachtungen, anstatt sie als Grundlage zu betrachten, mit dem wegwerfenden Ausdruck "naturwissenschaftlich" abzufertigen, blieb Herrn Dawid Müller vorbehalten. Nächstens kann man darauf gefaßt sein, daß er Inschriften, die nicht in seinen Kram passen, auch nicht acceptieren wird."*; S. 80: *„Ich will die Gründe meiner Ketzerei rückhaltlos mittheilen; möge die Inquisition der heiligen Himjaristenkirche gnädigst zuhören!"*; S. 86: *„...für welche blasse Übersetzung Dawid Müller ein gewisses faible zu haben scheint. Angesichts dieser ‚machte', ‚baute', ‚Nebengebäude' möchte man unwillkürlich rufen: Luise, du bist blass!"*

[29] Glaser: 1886 b, 36f.

[30] Vgl. „Erklärung von Fritz Hommel, E. Glaser und D. H. Müller" in W. Z. K. M. Bd. XXII, 1908, 180–183; ferner Hommel, F. und Weber, O. (Edit.): „Altjemenitische Nachrichten von Eduard Glaser" Selbstverlag, München 1906, Bd. 1.: III/IV.

empfunden wurde. Nur wenige setzten sich darüber hinweg und erkannten Glasers Leistungen an, wie die Orientalisten F. Hommel, O. Weber und O. Prätorius. Die Würdigung seiner wissenschaftlichen Verdienste erfuhr Glaser durch die Verleihung des Ehrendoktorats der Universität Greifswald im Jahre 1890; ebenso fand sie ihren Ausdruck in der Ehrenmitgliedschaft verschiedener wissenschaftlicher Gesellschaften, wie z. B. der Münchner Geographischen Gesellschaft[31]. Die stete Sorge um seinen Lebensunterhalt und eine seit September1907 fortschreitende Arteriosklerose hinderten ihn daran, seine gesamten Forschungsergebnisse der Fachwelt vorzulegen. Sie sind bis heute noch nicht vollständig aufgearbeitet. Am 7. Mai 1908 erlag er im Alter von 53 Jahren einem asthmatischen Anfall in München[32].

---

[31] LICHTENSTÄDTER: 170. Betreffend die Ehrenpromotion s. Universitätsarchiv Greifswald (Philosophische Fakultät, alter Bestand Nr. 271, Dekanat Overbeck 1890–1891, Schriftstücke Nr. 47, 75 und 78). Der Antrag auf die Verleihung der Ehrendoktorwürde wurde am 16. Juli 1890 von Prof. Dr. W. AHLWARDT (Orientalist) und Prof. Dr. H. ULMANN (Historiker) mit der folgenden Begründung gestellt (ibid.: Nr. 47): „Derselbe hat durch seine Sammlungen arabischer Handschriften, die er in Jemen selbst mit großen Mühen zusammengebracht hat, die Kenntniß der arabischen Literatur bedeutend gefördert, noch weit mehr aber durch eine großartige Sammlung von ältesten (vor-historischen) Inschriften zur Erforschung der fast unbekannten Geschichte Arabiens vor Mohammed beigetragen. In mehreren Schriften hat er, zum theil auf Grund seiner Handschriften und Inschriften, die alte Geographie und Geschichte jenes Landes aufgeklärt und in seinem letzten, durch Scharfsinn und Kombinationsgabe ausgezeichneten Werke, neue Bahnen eröffnet." Am 31. Juli 1890 wurde GLASER das Ehrendoktordiplom mit einem Begleitschreiben des damaligen Dekans der phil. Fakultät, Prof. Dr. A. Overbeck, übersandt (ibid.: Nr. 75). In einem Brief vom 3. August 1890 übermittelte Ed. GLASER der phil. Fakultät seinen tief empfundenen Dank für diese Ehrung (ibid.: Nr. 78).

[32] GLASER blieb unvermählt (LICHTENSTÄDTER: 156f.). Über den letzten Lebensabschnitt GLASERS berichtet derselbe (S. 177f.): *„Am 16. November 1907 erzählte Glaser das erste Mal von Erstickungsanfällen... Noch am 5. und 10. März konnte er die Wohnung verlassen, um den Abend im Restaurant zuzubringen, und er fühlte sich dort wohl; aber die Rückkehr war beide Mal schrecklich. Wie er die kurze Strecke von der Haltestelle der Straßenbahn zu seiner Wohnung, am Ende der Theresienstraße sich mühsam dahinschleppte, wie er an einen Laternenpfahl gelehnt, lange Zeit brauchte, bis er wieder zu Atem kam, wie er endlich am Hause angekommen, sich auf eine Stufe hinkauerte, ehe er es wagen konnte, die zwei Treppen zu seiner Wohnung hinaufzusteigen – es war ein herzzerreißender Anblick, der mir lebenslang eine erschütternde Erinnerung bleiben wird... Würdig und mannhaft ertrug er die körperlichen und geistigen Qualen seiner Krankheit. Nur einmal sah ich ihn weinen: das war am 28. November 1907,*

Die Beachtung, die Glasers Forschungen heute findet, ist das Ergebnis eines lange währenden Prozesses. Erst zwei Jahrzehnte nach seinem Tod gelang es, durch die landeskundlichen und archäologischen Forschungen im Yemen durch C. Rathjens und H. v. Wißmann Glasers bedeutende Leistungen für die Südarabienforschung zu erkennen[33]. Man ist geneigt, die Erklärung dafür in der vermehrten Forschungstätigkeit auf dem Gebiet der Sabäistik und Geographie zu suchen.

Es scheint nun zweckmäßig zu sein, einige Umstände hervorzuheben und Anlagen seiner Persönlichkeit näher zu betrachten, an denen sich die besonderen Züge seines Verhaltens während seiner Forschungsreisen aufweisen lassen. Einen wesentlichen Sachverhalt, der hier zu behandeln ist, stellen die objektiven Bedingungen für seine Forschungsunternehmen dar. In erster Linie zählen hierzu die Erfahrungen, die Glaser nach seiner Ankunft im Yemen machen mußte und die Art der Finanzierung seiner Reisen.

1. Als Eduard Glaser am 11. Oktober 1882 in al-Ḥudaydah ankam, sah er sich der ablehnenden Haltung der türkischen Behörden gegenüber europäischen Forschungsreisenden konfrontiert, begründet durch die Ermordung des österreichischen Forschers Siegfried Langer im gleichen Jahr[34]. Glaser wurde von dem türkischen Gouverneur Muḥammad 'Yzzet Pāshā verständigt, daß nur durch eine vom Sultan erteilte Genehmigung seine Forschungsreisen möglich

als er uns (Professor Hommel und mir) einige Mitteilungen über seinen wissenschaftlichen Nachlaß machte und dabei darauf zu sprechen kam, was er gerne noch selbst veröffentlicht hätte und welche Unbilden er im Leben erduldet... Aber er faßte sich rasch und sprach in ruhigem, sachlichem Tone weiter."

[33] Über die Forschungen von C. RATHJENS und H. v. WISSMANN s. „Rathjens–v. Wissmannsche Südarabien-Reise." (Hamburgische Universität, Abhandlungen auf dem Gebiete der Auslandskunde, Bd. 19/1932, Bd. 40/1934, Hamburg). Die geographischen Aufzeichnungen GLASERS bildeten eine der wichtigsten Quellen für die historisch-geographischen Studien H. v. WISSMANN, wie z. B. gemeinsam mit M. HÖFNER: „Beiträge zur historischen Geographie des vor-islamischen Südarabien." (Akademie der Wissenschaften und Literatur in Mainz, Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1952, Nr. 4, Wiesbaden); derselbe: „Zur Geschichte und Landeskunde von Alt-Südarabien." (ÖAKW., Phil.-Hist. Klasse, Sitzungsberichte, 246. Bd., Wien, 1964). Erst im Jahre 1944 veröffentlichte M. HÖFNER ein Verzeichnis des GLASERschen Nachlasses. In der Folgezeit erschien in der ÖAKW unter dem Titel „Sammlung Eduard Glaser" eine Reihe von Publikationen, die mit der Nr. XIV/1981 abgeschlossen wurde.

[34] Glaser: 1886 b, I.f.; 1887, 20f.; ferner MIESSLER: 138; WEBER: 1909, 7f.

wären. Er leitete sofort die notwendigen Schritte zur Erlangung der Forschungsgenehmigung ein, war aber veranlaßt, in al-Ḥudaydah zu bleiben. Nach einigen Wochen erhielt er die Genehmigung, nach San'ā' zu reisen, allerdings unter Zurücklassung seiner wissenschaftlichen Ausrüstung. Am 9. November 1882 wurde er vom Gouverneur Muḥammad 'Yzzet Pāshā in Ṣan'ā' freundlich empfangen, der ihm aber gleichzeitig verbot, die Stadt zu verlassen. Glaser nutzte seine Zeit in Ṣan'ā'; nachdem der Gouverneur seine wissenschaftliche Ausrüstung nach Ṣan'ā' nachkommen ließ, konnte er astronomische Beobachtungen durchführen und wertvolle Informationen, u. a. über die verschiedenen Dialekte von den Stammesangehörigen, die sich in der Stadt aufhielten, einholen. Er wurde mit den einflußreichsten türkischen Beamten und Angehörigen der einheimischen vornehmen Familien bekannt. In dieser Zeit bahnte sich sein freundschaftliches Verhältnis zu Muḥammad 'Yzzet Pāshā an. Ein Bericht der österreichischen Botschaft in Konstantinopel an das K. K. Ministerium des Äußeren vom 9. Februar 1884 beleuchtet die Einstellung dieses türkischen Gouverneurs zu den Absichten Glasers:

„Mit Bericht vom 30. Juni 1882 Z. XLVI B. hatte Se. Exzellenz der Herr Botschafter die Ehre, Eurer Exzellenz, ein für den Gouverneur von Jemen, Ahmed 'Yzzet Pascha, bestimmendes Vorschreiben des ottomanischen Ministerium des Aeußeren zu Gunsten des österreichischen Orientreisenden Dr. Eduard Glaser vorzulegen.

Zu ihrem Bedauern erfuhr diese Botschaft nach einiger Zeit durch eine hierher gerichtete Eingabe Dr. Glaser's, daß die Wirkung jenes Vorschreibens den Erwartungen nicht entsprach, welche der gedachte Forschungsreisende an dasselbe geknüpft hatte. Mißtrauen in Bezug auf die Zweite, welche der letztere mit seiner Reise durch Arabien verfolgte, vor Allem aber die Besorgniß, daß durch einen tragischen Ausgang seines Unternehmens, gleich jenem dem sein Vorgänger Dr. Siegfried Langer zum Opfer fiel, mögen die Gründe gewesen sein, welche 'Yzzet Pascha bestimmten, den Reiseplänen Dr. Glaser's hindernd entgegenzutreten und gegen die Recommandation, welche das ottomanische Ministerium des Aeußeren bewilligt hatte, Vorstellungen an die Pforte zu richten.

Ein zweites Empfehlungsschreiben, welches an den gedachten Gouverneur von Seite des Ministeriums des Inneren erging, reichte ebensowenig, wie dasjenige des auswertigen Departement hin, um den Widerstand desselben zu beseitigen. Über wiederholte Verwendung dieser Botschaft richtete schließlich Edhem Pascha, nebst einem categorischen Befehle an

den Gouverneur, einen äußerst freundlichen Privatbrief an Dr. Glaser selbst, welcher ihm s.z. in Wien vorgestellt worden war, und dieser Umstand bewog 'Yzzet Pasha, sich dem Vorhaben des Letzteren nicht zu widersetzen, und ihm vielmehr die erforderliche Unterstützung angedeihen zu lassen."[35] Muḥammad 'Yzzet Pāshā hat erst später, als ihn mit Glaser freundschaftliche Beziehungen verbanden, diesem gestanden, daß *„er selbst Urheber jener großherrlichen Irade war und zwar ausschließlich in Folge des Auftretens des unglücklichen Langer.*"[36]

Im Oktober 1883 traf die sehnsüchtig erwartete Genehmigung von Konstantinopel endlich ein. Glaser konnte sich einem türkischen Truppenteil anschließen, der eine Expedition gegen al-Sūdah unternahm. Aus den Besonderheiten der Initialphase seiner ersten Reise, vor allem durch die seitens Muḥammad 'Yzzet Pāshā und seiner Nachfolger gewährten Unterstützungen, fühlte sich Glaser der türkischen Verwaltung verpflichtet, eine Bindung, die sich bei seinen späteren Reisen in die Stammesgebiete als sehr ungünstig erweisen sollte und seine Rollenzuweisung durch die Stämme beeinflußte. Glaser schreibt: *„Seit meiner ersten Reise im Jemen, wo ich allerdings anfangs infolge des tollkühnen Benehmens eines Vorgängers Schwierigkeiten fand, konnte ich nur konstatieren, daß die türkischen Statthalter im Jemen, und zwar alle vier, mit denen ich zu tun hatte: Marschall 'Yzzet Pāshā, Generalleutnant Aḥmad Fayḍī Pāshā, Wezīr 'Azīz Pāshā und Marschall 'Othmān Pāshā, sich meinen wissenschaftlichen Unternehmungen stets freundlich und förderlich erwiesen. Ich kann sagen, daß ich von ihnen wohlwollende und verständnisvolle Förderung erlangte; und das gereicht den genannten Herren sicherlich nicht zur Unehre. Ich glaube sogar, daß dieses die vier Generalgouverneure nur ehrende Verhalten auch die Türkei selbst ehrt, der man mit Unrecht den Vorwurf macht, sie sei wissenschaftlichen Bestrebungen abhold*[37]. Diese Äußerung verdient jedoch eines einschränkenden Kommentars, denn sie ließe – wörtlich verstanden – das objektiv gegebene Verhältnis Glasers zu der türkischen Verwaltung ohne Erklärung. Einige Tagebuchaufzeichnungen seiner ersten Reise bezeugen, daß sich Glaser – verblendet durch seinen Forschungseifer – niemals bewußt wurde, in welchem Ausmaß er von Muḥammad 'Yzzet Pāshā als Informant für dessen militärische und politischen Ziele ausgenützt wurde. Die

[35] Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, Administrative Registratur 1884, Fach 47/13, Karton 31.

[36] GLASER: 1886 b, II.

[37] MÜLLER-RHODOKANAKIS: 4.

Gründe dafür lagen zweifellos in der von Glaser als glückhaft empfundenen ersten Reise in das nördlich von Ṣan'ā'gelegene Gebiet, das von den Türken kontrolliert wurde. Der türkische Generalstab hatte bald erkannt, daß die von Glaser vorgenommenen Ortsbestimmungen von großer Bedeutung für die militärischen Operationen waren, ebenso wußte man die Wichtigkeit seines Vertrautseins mit der Stimmung der yemenitischen Bevölkerung für die Politik der Verwaltungsbehörden zu nützen. Unter diesem Gesichtspunkt ist das Angebot Muḥammad 'Yzzet Pāshā's zu verstehen, das er Glaser am Dienstag, dem 8. Jänner 1884 unterbreitete: *„Heute endlich gelang es mir, den Wali anzutreffen. Ich wurde von ihm in außerordentlich freundlicher Weise empfangen, mit den Worten: Willkommen mein Freund (yā ṣaḥibī) lud er mich ein, an seiner Seite Platz zu nehmen. Außer einigen türkischen Würdenträgern waren noch eine Anzahl vornehmer Araber anwesend, darunter auch der Shaykh Shāyif, Oberhaupt des Stammes der Dhu Ḥusayn. Der Wālī entwickelte sofort seine Idee, mich unter der Ägide des eben erwähnten Shaykh nach dem Djawf zu entsenden. Der Shaykh Shāyif erklärte dies ohne weiteres für möglich, da seine Djama'at gegenwärtig die ganze Gegend von Bayḍā, Sawdah und Kamnā erobert habe. Nach Mārib selbst seien sie noch nicht vorgedrungen. Auf meine Anspielung hin erklärte der Marschall, mir einen Generalstabsofficier beizugeben und als ich meinen Freund Yūsuf Bey vorschlug, so war er damit ohne weiteres einverstanden. Jedoch der Shāyif erklärte, daß es vielleicht besser sein werde, wenn bloß ich komme, da ich mich ohne weiteres als ein Araber vor der Djama'at des Shāyif ausgeben könnte. Er befürchtete unliebsame Vorfälle, falls die dortigen Araber merken, daß ein Türke in ihre Gegend gesendet sei. „Es genügt der Mann, die Araber des Djawf sind Beduinen." (yekfi er-ridjāl 'arab al-Djawf badū) meinte er kurz, womit er sagen wollte, daß diese Söhne der Wildniss keinerlei Raisonnement und keinen Spaß verstehen. Der Wālī erklärte mir auch, daß ich wenn nötig 100 Kamele mit Steinen und sonstigen Altertümern beladen und einfach nach Ṣan'ā' senden könne (durch Vermittlung der Dhū Ḥusayn). Nur verlange er für sich behufs Einsendung nach Konstantinopel einige derselben und die übrigen bleiben mir vorbehalten. Zugleich gewährte er mir mit größter Zuvorkommenheit den einzigen übrigens ausgezeichneten Sextanten des Generalstabes, so daß mein auf dem Djabal Miswar erlittener Verlust, wenigstens für die weitere Dauer der Forschungsreise wett gemacht ist, was mich mit aufrichtiger Freude erfüllte und mein gedrücktes Gemüt aufgehellt hat. Die Gegend von Ḥāshid erklärte er mir, später gangbar zu machen. Gegenwärtig sei es*

besonders hinsichtlich Ẓafārs schwierig, da dies vorläufig ganz außerhalb der Sphäre seines Einflusses gelegen sei, was mehr oder weniger für ganz Ḥashid gilt. Das Gebiet von Khawlān sei ohne weiteres zugänglich. Ich fand mich hierauf veranlaßt, dem Wālī zu erklären, daß ich ein seinerzeit seinem Sohne Fadjm ed-Dīn Bey geborgtes Gewehr diesem als Geschenk überlasse und daß ich den Wālī selbst bitte, eine Kiste Pilsner Bier anzunehmen."[38] Muḥammad 'Yzzet Pāshā muß genügend Sensibilität besessen haben, Glaser nicht durch eine direkte Auftragserteilung motiviert, sondern durch die gebotene Möglichkeit zu weiteren Forschungen angeregt zu haben, um entsprechende Informationen zu erbringen. Glaser hat die Intention Muḥammad 'Yzzet Pāshā's niemals durchschaut. In seinem Tagebuch über die Reise nach Mārib schreibt er: „... *gedachte ich in Wehmut und Dankbarkeit des edlen Mannes, der mich nach anfänglicher, übrigens loyaler Gegnerschaft – er hatte mich nach meiner ersten Ankunft in Arabien fast ein ganzes Jahr hindurch in Ṣan'a' interniert – ein aufrichtiger Freund, ja ein Wohltäter in des Worten edelstem Sinne geworden war, Raḥmatullāh! Gottes Barmherzigkeit sei über ihm!*"[39]

Die Vermutung, daß Muḥammad 'Yzzet Pāshā den nach weiteren Forschungen drängenden Glaser für seine Vorhaben zu gebrauchen beabsichtigte, erhärtet eine weitere Tagebucheintragung. Glaser wollte die Zeit vor dem Aufbruch nach dem Djawf durch eine Reise nach Arḥab und Ḥāshid nützen. Nach dem Einverständnis durch den Gouverneur (Dienstag, 22. Jänner 1884) wurde eine weitere Besprechung vereinbart. „*Das Rendezvous wurde auf Sonntag 10 h à la Turca (Nachmittag) festgesetzt. Sonntag Vormittag erhielt der mir befreundete Arzt Dr. Rosenfeld die Nachricht, daß der Wālī nach der Rückkehr von Rawḍah bei ihm speisen würde. Den Grund einer solchen ehrenden Einladung konnte sich niemand erklären. Allein nach dem die Sache vorüber war, erzählte mir Rosenfeld, es schien sich nur um meine Mitwirkung zu handeln. Als ich nachmittags hierauf den Wālī besuchte, verbrachte ich mit ihm mehrere Stunden und zog mich endlich mit ihm allein in ein Nebenzimmer zurück, wo wir die Verhältnisse des Jemen in eingehendster Weise besprachen ... Ich erklärte ihm, ich tue alles dies aus zwei Gründen: aus Dankbarkeit für die türkische Regierung und im Interesse der Wissenschaft, der ich gerne das alte Sabäer Gebiet zugänglich machen würde. Die überaus freundliche Stimmung des Wālī war für*

[38] Geogr. Forsch., II/III., 1. T., Bl. 334 (Ms. Fol. 94r.).
[39] Müller-Rhodokanakis: 3.

mich ein wahrer Trost; denn am 23. I. hatte ich einen Brief meines Bruders Sigmund bekommen, nach welchem alle Beziehungen mit der europäischen Gelehrtenwelt abgebrochen sind."[40]

Aus den Intentionen Muḥammad 'Yzzet Pāshā's, landeskundliche Informationen über die von der türkischen Verwaltung nicht kontrollierten Gebiete zu erhalten, wird sein Verhalten gegenüber Glaser verständlich. So zum Beispiel seine Bemühungen, durch Vereinbarungen mit den Shaykhs von Arḥab die Reise seines „Schützlings" abzusichern; ebenso rückt die Geldzuwendung dieses Gouverneurs an Glaser, mit deren Hilfe er seine Rückreise nach Europa bestreiten konnte, in ein anderes Licht. Muḥammad 'Yzzet Pāshā handelt nicht so uneigennützig, wie dies Glaser glaubte!

Obgleich Glaser in seiner Naivität die Genugtuung erlebte, daß Muḥammad 'Yzzet Pāshā ihm nun ein verstärktes Interesse an seinen Forschungsvorhaben entgegenbrachte, war doch seine Haltung zu den Türken ambivalent: Er zollte ihnen Dankbarkeit und fand zugleich harte Worte über ihr Verhalten im yemenitischen Okkupationsgebiet: „*Ich muß gestehen, daß ich von diesen urwüchsigen Leuten einen sehr guten Eindruck empfing. Ihre von den Türken so sehr ausgeschriebene Boshaftigkeit und Falschheit mag wohl nur dem Türken gelten, der ihnen in der Tat nichts bringt als eine regellose Steuerpresse, einem Würgengel für den Stolz der Südaraber, nämlich für ihre herrlichen Bergschlösser – alle Zugänge zu den Bergburgen und diese selbst haben die Türken vermutlich aus strategischen Rücksichten zerstört –, endlich die Verachtung des althergebrachten Glaubens und der südarabischen Traditionen; denn der Türke geniert sich durchaus nicht, vor dem Araber Schnaps und Kognak in geradezu anwidernden Massen zu trinken, mit Verachtung von der eigenen Religion zu sprechen, die Vorschriften bezüglich des Gebets und Fastens mit Füssen zu treten, den Abkömmlingen des Propheten den in den Augen jedes Südarabers unbedingt notwendigen Respekt zu versagen usw. usw. Der Türke in seiner Einbildung hält sich für einen Europäer und betrachtet die Araber als pure Bestien. Der Türke hat in der Tat einzelne gute Eigenschaften: er ist gastfrei, im geselligen Umgang liebenswürdig, gefällig. Seine Hauptstärke jedoch besteht im Nachahmen der europäischen Toilette. Er ist ein guter Soldat und Offizier, allein die Schattenseiten des Türkentums sind weit greller: der Türke ist ein Heuchler, ein anwidernder Trunkenbold, ein unvernünftiger Gottesleugner und doch gleichzeitig fanatisch im*

[40] Geogr. Forsch., II/III., 1. T., Bl. 365 (Ms. Fol. 95^{v}.).

Hasse Andersgläubiger; ein großer Fehler ist seine Unwissenheit, sein größter Fehler jedoch besteht in der unüberwindlichen Habsucht und Bestechlichkeit. Vom kleinsten bis zum größten Türken ist jeder ein Dieb, nicht nur hinsichtlich seiner Regierung, sondern ganz besonders hinsichtlich der ihm etwa unterstellten Bevölkerung, die er mit Listen und Grausamkeiten auszubeuten versteht. Da der Türke dem (Süd) Araber gegenüber selbstverständlich nur seine schlechten Eigenschaften sehen läßt (Gotteslästerung, Schnapstrinken, Vernachlässigung der Vorschriften, Vernachlässigung des Gebetes und des Fastens, Aussaugung der Bevölkerung, Wortbruch, Ignoranz) – der Türke pflegt keinen Umgang mit Südarabern – so ist es begreiflich, daß die Südaraber nichts vom Türkentum wissen wollen und daß sie nur der Gewalt sich fügen. Alle Morde in Südarabien sind diesem Gefühl zuzuschreiben. Wenn sie einen einzelnen Menschen sehen, den sie für einen Türken oder für einen türkischen Söldling halten, so ist er seines Schicksals gewiß."[41]

---

[41] Geogr. Forsch., II/III., 1. T., Bl. 254 (Ms. Fol. 63r./64r.) über die Beziehungen zu den türkischen Behörden berichtet LICHTENSTÄDTER (S. 157f.): „*Mehr als einmal holten die Türken, wenn ihnen ihr Schmerzenskind Jemen wieder Sorge machte, Glaser's Rat ein und befolgten auch seine Ratschläge. So z. B. als er sie darauf aufmerksam machte, daß die Araber die modernen Waffen zum größten Teil von gewisser Seite auf dem Wege durch die Wüste von Osten und Süden her geliefert erhielten ... Noch im Jahre 1907, als er einer Einladung des ottomanischen Museums folgend, einige Wochen in Konstantinopel weilte, um neue sabäische Erwerbungen dieses Museums zu sichten und zu katalogisieren, benützte die türkische Regierung die Gelegenheit, um Glaser über die Verhältnisse in Jemen zu befragen ... Wenig bekannt wird es auch sein, daß es Glaser war, der vor 9 Jahren die erste Anregung zum Bau der großartigen Hedjaz- oder Mekka-Bahn gab. Allerdings hatte Glaser sich die Ausführung anders – nämlich durch Beziehungen europäischen Kapitals – gedacht und man wird zugeben müssen, daß die Art, wie die Türken das Geld beschaffen – bekanntlich in der Hauptsache durch freiwillige Spenden aus der muslimischen Welt – für die türkischen Interessen vorteilhafter sein mag. Dies beseitigt aber nicht die Tatsache, daß ohne Glaser dieses höchst bedeutende Werk wohl noch lange hätte auf sich warten lassen.*"
Ich habe Herrn Univ. Prof. Dr. Cesar Farah (University of Minnesota), der während seiner Forschungen einen Bericht Glasers (Jänner–Februar 1908) an die Hohe Pforte fand, für die folgende Mitteilung zu danken: „Glaser was commissioned by the Ottoman Sadrazam in 1907 to do a study of Yemen in terms of preventing British from effecting direct liaison with the Imām of Ṣan'ā' to isolate the Imām. Glaser's lengthy report submitted in 1908 called for 1) railroad connections all the way to Ṭā'if and a spur to Ḥudaydah; 2) populating Mārib area by rebuilding the dam, thus (a) increase agriculture which meant more revenue, (b) settle the tribes of the region; 3) build a cordon sanitaire with military outposts in area boundary not defined to (a) prevent the British from expanding contacts with tribes beyond Lahadj, (b) discourage

2. Eduard Glaser verfügte über keine eigenen Ressourcen, die ihm die Durchführung seiner Forschungsvorhaben ermöglichten. So war er vollständig abhängig von Subventionen und wenn diese nicht ausreichten, scheute er sich nicht, auf die wenigen Mittel zurückzugreifen, die er aus dem Verkauf seiner Sammlungen (Antiquitäten, Handschriften) erhielt. Für seine erste Reise (Oktober 1882–März 1884) standen ihm österreichischerseits 1.250 Gulden und 6.000 Francs seitens der „Académie des Inscriptions et Belles Lettres", Paris, zur Verfügung, wobei, wie bereits erwähnt, die letztere Subvention mit der Auflage gewährt wurde, daß das gesammelte Inschriftenmaterial in das Eigentum der Pariser Akademie übergehen mußte[42]. Diese Vereinbarung dürfte die Überweisung von 6.000 frs. in Teilsummen beinhaltet haben. Seine prekäre finanzielle Lage vor dem Antritt seiner Reise ist daher leicht zu begreifen. Glaser schlug daher der österreichischen Regierung vor, gegen eine Subvention die bis dahin vernachlässigten Handelsbeziehungen zu Südarabien anzuknüpfen. Dieser Vorschlag, den das k. k. Vize-Konsulat in Port Said mit einer Empfehlung weiterreichte, wurde am 24. Oktober 1882 vom damaligen Handelsminister infolge mangelnder budgetmäßiger Bedeckung abgelehnt[43]. Eine solche Subvention hätte ihn für einen Zeitraum der dringendsten Sorgen entheben können. Im Yemen angekommen, sah er sich unerwartet der Schwierigkeit der Verwehrung der Forschungsgenehmigung seitens der lokalen türkischen Behörde gegenübergestellt. Besonders betroffen wurde er durch die Einstellung der Überweisungen vereinbarter Geldmittel seitens der französischen Akademie, weil diese vom Scheitern des Projekts durch die Haltung der türkischen Verwaltung überzeugt war. Vom Beginn seiner Forschung an, lastete der Geldmangel auf Glaser[44]. Aus dieser Situation wird seine Petition verständlich, die er an den österreichischen Monarchen, Kaiser Franz Joseph I., aus 'Amrān am 13. Dezember 1883

---

border tribes from being won over to British influence; 4) cultivate tribes north and west of Ṣan'ā' (Yām, Isma'ilites) to isolate the Imām.
Glaser was selected because in the 1880's cultivated Ottoman officers who had visited him recommended to the sultan that he better than anyone of their own officials can make best neutral assessment of how to prevent Yemen from falling to the British and keep Italians out."

[42] MIESSLER: 138; WEBER: 1909, 7f.; WERDECKER: 20; GLASER: 1886 b, I.

[43] Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, Handelspolitischer Index 1881–1883, Arabien, Akt 15, 20/1–4.

[44] LICHTENSTÄDTER: 177.

richtete. Der heutige Leser ist geneigt, in diesen Worten eine pathetische Übersteigerung eines ungewöhnlich reizbaren jungen Menschen zu sehen, der sich des gängigen Vokabulars seiner Epoche bediente. Wir vergessen aber, daß sich Glaser in eine hoffnungslose Lage versetzt fühlte.

„Eure kaiserliche und königliche
Apostolische Majestät!
Allergnädigster Monarch und Landesvater!

Mit starkem und gerechtem Arm und mit liebendem Herzen beherrschen und leiten Eure glorreiche Majestät das glückliche Österreich, dessen Bewohner ohne Ausnahme und ohne Unterschied der Nationalität oder des Glaubens mit Hingebung und Vertrauen zu den Stufen des allerhöchsten Thrones der Habsburger emporblicken, der von Milde und Gerechtigkeit umstrahlt ist. Als Vater verehren darum die Kinder Österreichs das theure Haupt Eurer Majestät, auf welches sie Wohlergehen und Segen vom allmächtigen Weltlenker erflehen!

Wenn nun zu Eurer Majestät aus weiter Ferne, aus dem Inneren eines uncivilisierten Landes ein Hilferuf eines Landeskindes dringt, welches in diesen unwirtlichen Regionen dem Dienste der Wissenschaft obliegt, so ist es bei der vom Allmächtigen in seiner Weisheit dem Herzen Eurer Majestät eingeflößten Güte kaum zweifelhaft, daß Allerhöchst dieselbe dero milden Blick für einen Moment nach jener Seite hinwenden, von welcher der Klageruf ertönt.

Ein Forschungsreisender ist es, der die Gnade Eurer glorreichen Majestät anfleht und der die unterthänigste Bitte wagt, Allerhöchstdieselben mögen geruhen, die nachfolgenden muthigen und in tiefster Ehrfurcht abgefaßten Zeilen eines flüchtigen Einblickes zu würdigen.

Der allerunterthänigste Bittsteller, Orientreisender Eduard Glaser aus Saaz in Böhmen ist im Monate Oktober 1882 nach Südarabien gekommen, um daselbst archäologische, geographische, meteorologische und astronomische Forschungen anzustellen. Es wurde hiezu von Seite einzelner europäischer Gelehrten und wissenschaftlichen Körperschaften aufgemuntert, welche ihm auch die nöthigen Fonds zu dem gesagten Unternehmen bewilligten.

Allein im Jemen angelangt, fand er den hartnäckigsten Widerstand seitens der Organe der türkischen Regierung, so daß es ihm nicht möglich war, sofort den Anforderungen der europäischen Gelehrten zu entsprechen. Der gehorsamste Bittsteller unterließ es zwar nicht, alles in seinen Kräften Stehende aufzubieten, um den erwähnten Widerstand zu brechen, indem er in einer Reihe von Eingaben die gnädige Vermittlung der

k. und k. Botschaft in Constantinopel ansprach. Erst nach beinahe einem vollen Jahre ist es der Energie dieser auch die Interessen des ärmsten Österreichers mit väterlicher Fürsorge wahrnehmenden Vertretungsbehörde gelungen, die Einwendungen der türkischen Regierung endgültig zu entkräften. Allein die europäischen Gelehrten, von der irrigen Überzeugung durchdrungen, daß es dem unterthänigsten Bittsteller nicht möglich sein werde, von Seiten der türkischen Regierung die Erlaubnis zu seinen Forschungen zu erlangen, haben nicht nur während des ganzen Kampfes eine mäßige Zuschauerrolle gespielt, sondern sogar jede ausreichende effective Unterstützung eingestellt, so daß der allergehorsamst Gefertigte genöthigt war, sein eigenes bescheidenes Vermögen zur Gänze dem wissenschaftlichen Zwecke zu opfern. Es ist nun der im Interesse der Wissenschaft bedauerliche Fall eingetreten, daß der Forschungsreisende im günstigsten Momente ein Arbeitsgebiet zu verlassen gezwungen ist, zu welchem er nicht nur den Zutritt nach langem und verzweifeltem Kampfe förmlich erobern mußte, sondern für welches er auch die einen durchschlagenden Erfolg verbürgenden Erfahrungen im Lande selbst gesammelt hat.

In dieser die gelehrte Welt nicht besonders ehrenden Lage wagt es der allerunterthänigste Bittsteller, da er von gelehrter Seite, von der ihm jede Achtung abhandengekommen außer Verleumdungen und Verdächtigungen nichts mehr erwartet, an die Stufen des Allerhöchsten Thrones Eurer königlichen und kaiserlichen Apostolischen Majestät heranzutreten, um die ehrfurchtsvolle Bitte auszusprechen, daß der gütige und milde Landesvater geruhen möge, sich des in weiter Ferne verlassenen, doch einem ehrlichen Ziele nachstrebenden Österreichers zu erbarmen und ihm die Fortsetzung seiner wissenschaftlichen Arbeiten in Südarabien zu ermöglichen.

Der unterthänigst Gezeichnete wird selbstverständlich nicht ermangeln, falls ihm ausreichende Mittel zu Gebote stehen, wissenschaftliches Material jeder Art dem k. k. Hofmuseum zuzuführen.

Wenngleich der gehorsamste Bittsteller während seiner Reisen in Tunesien, Ägypten und im Jemen, wie dies die k. und k. Consularämter von Tunis, Alexandrien und Port-Said bestätigen können, in den schwierigsten Lagen stets bereit war, dem Appell der österreichisch – ungarischen Vertreter Folge zu leisten und sich jeder ihm gestellten Aufgabe ohne Entlohnungsansprüche und nach besten Kräften zu entledigen, und wenngleich er immer bestrebt war, dem österreichischen Namen in allen Zonen und Ländern Ehre zu machen, so pocht er doch nicht im Entferntesten auf diese Beweise seiner patriotischen Gesinnungen, da

er überzeugt ist, daß Eure glorreiche Majestät schon in der österreichischen Staatsangehörigkeit des allerunterthänigsten Bittstellers genügend Beweggrund finden, sich eines gewissermaßen verstoßenen Landeskindes anzunehmen, welches kein anderes Unrecht verschuldet, als daß es mit Aufopferung seiner Gesundheit, seines Vermögens ja mit Daraufsetzung seines Lebens in wüstem und fremden Lande einer ehrenvollen Aufgabe obliegt.

Im Falle der gnädigsten Gewährung dieses allerunterthänigsten Gesuchs wagt der gehorsamst Gezeichnete die ehrfurchtsvolle Bitte, daß Eure Majestät huldreichst geruhen mögen, den Bescheid der hohen k. und k. Botschaft in Constantinopel zukommen lassen zu wollen.

Gott segne und erhalte das theure Haupt Eurer Majestät, auf daß dessen weise und gnädige Fürsorge noch lange Jahre des Glücks und Wohlergehen unseres Kaiserstaates verbürge!

Genehmigen Eure Majestät gnädigst den ehrfurchtsvollst und in tiefster Demuth dargebrachten Ausdruck der unverbrüchlichsten Treue, Hingebung, Verehrung und Dankbarkeit des allerunterthänigsten und gehorsamsten
Eduard Glaser."[45]

---

[45] Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, Administrative Registratur 1884, Fach 47/13, Karton 31. GLASER war ein dankbarer Mensch. Aus seiner Sorge um Geldmittel für seine Forschungen versuchte er, einmal erhaltene Zuwendungen auf seine Art zu erwidern. Man begreift daher, warum er dem Kaiser arabische Windhunde als Geschenk überreichen wollte, wie dies sein Schreiben vom 26. März 1886 an den Direktor der Kabinettskanzlei Sr. Majestät des Kaisers, k. k. Staatsrath Freiherr von BRAUN ,bezeugt: „*Hochgeborener Freiherr! Seit einigen Wochen von einer Forschungsreise durch Südarabien nach Wien zurückgekehrt war es meine Präoccupation, den Weg ausfindig zu machen, auf welchem ich ein Paar (Männchen und Weibchen) innerarabischer Jagdhunde von der Salag oder Aslāgrace dem Allerhöchsten Hofe als Zeichen meiner Unterthänigkeit und Dankbarkeit zu überreichen die Ehre haben könnte. In dieser Richtung erfahrene Freunde riethen mir, mich zunächst an eure Excellenz zu wenden, und so wage ich denn die gehorsamste Bitte, Euer Hochgeboren mögen die Güte haben, mich zu belehren, ob eine solche allerunterthänigste Widmung statthaft ist oder nicht. Ich habe bisher mit der Nachricht zurückgehalten, weil die Hunde in Folge der anfangs März in Wien stattgehabten Kälte derart erkrankten, daß ich, für das Leben der armen Thiere fürchtend, es vortheilhafter fand, sie nicht den Eventualitäten eines Transportes auszusetzen. Gegenwärtig sind sie wieder vollkommen hergestellt. Falls Eure Exzellenz wünschen, daß ich persönlich bei Euer Hochgeboren erscheine, so bitte ich, mich nach geneigtem Belieben beordern zu wollen, zumal ich noch wenigstens vierzehn Tage in Wien Aufenthalt zu nehmen gedenke. Geruhen Eure Exzellenz den Ausdruck meiner tiefsten Verehrung und Ergebenheit zu genehmigen. Eduard Glaser.*" (Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, OMeA.

Diese beklemmende Darstellung kann uns den Schatten verdeutlichen, der damals den Eifer und Tatendrang dieses jungen Menschen verdüstern mußte. Sie läßt uns auch die Überempfindlichkeit Glasers verstehen, mit der er nach seiner Rückkehr seinem früheren Förderer D. H. Müller begegnete, fühlte er sich doch von ihm verraten. 1884 waren seine Geldmittel so aufgebraucht, daß sie nicht mehr für die Kosten der Heimreise ausreichten. Der türkische Gouverneur, Muḥammad 'Yzzet Pāshā, schenkte ihm die für die Rückkehr notwendigen Geldmittel[46]. Seinem oben zitierten Bittgesuch wurde entsprochen und ihm 800 Gulden aus der Privatschatulle des Kaisers überwiesen; ein Betrag, der ihm allerdings erst für seine zweite Reise zur Verfügung stand. Die Tragik Glasers bestand für die kommende Lebensphase darin, daß er niemals aus dem Zwang prekärer finanzieller Verhältnisse entlassen wurde[47]. In welcher Weise sich Glaser

---

Zl. 1837/r. 15/19 ex 1886, Beilage). Von diesem Anerbieten wurde kein Gebrauch gemacht, da man der Meinung war, keine Verwendung für diese Hunde bei den Hofjagden zu haben.

[46] GLASER: 1887, 23.

[47] GLASERS Bemühungen, seinen Lebensunterhalt zu sichern, ersieht man aus einem Schreiben vom 15. 3. 1889 an das österreichische Ministerium des Äußeren, in welchem er eine österreichische Kolonialgründung in Südarabien befürwortet (Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, Politische Administration I., Karton 684, Varia Generalia 1889). GLASER weilt zu diesem Zeitpunkt in Berlin (Dorothenstr. 70).

„Eure Excellenz, Hochgeborener Herr Minister! Da unsere Monarchie keine Colonie und deshalb auch kein Colonialministerium hat, wage ich es, entsprechend den reichsdeutschen Verhältnissen, welche die colonialen Angelegenheiten dem Herrn Reichskanzler zuweisen, mich an Eure Excellenz mit der gehorsamsten Mittheilung zu wenden, daß meine fast ein Jahrzehnt ausfüllenden wissenschaftlichen Reisen unter anderem die verläßliche Entdeckung des biblisch-salomonischen Goldlandes Ophīr als practisches Ergebniss hatten. Wenngleich meine Reisen österreichischerseits weder materiell noch besonders in moralischer Hinsicht genügend unterstützt wurden – ich mußte mich ununterbrochen gegen die heftige Gegnerschaft einzelner Wiener Gelehrten behaupten – so habe ich doch mein österreichisches Bewußtsein keinen Augenblick eingebüßt und freue mich, daß ich meinem Vaterlande als Erstem die Verwertung meiner Entdeckung anbieten kann. Sollte die hohe k. und k. Regierung geneigt sein, an dem Erwerb einer Colonie u. a. speziell des Ophīrlandes zu schreiten, dann werde ich es mir zur besonderen Auszeichnung anrechnen, die auf Ophīr bezüglichen Ergebnisse meiner Arbeiten, den Plan für das weitere Vorgehen und meine persönlichen Ansprüche vor einer Sonderkommission zu entwickeln. Zu dieser Kommission würden als Sachverständige sich von gelehrter Seite der Herr Akademiker, Professor Dr. Leo Reinisch und der Sabäist Professor Dr. D. H. Müller, Letzterer allerdings mein hartnäckigster, im speciellen Falle jedoch competenter Gegner, empfehlen. Da ich meine Reisetätig-

betrogen fühlen mußte, bezeugt ein Schreiben des damaligen Direktors der k. k. Hofbibliothek vom 4. Dezember 1894 an das Obersthofmeisteramt:

„Der ergebenst Unterzeichnete beehrte sich seinem hohen Obersthofmeisteramte über einen überaus wertvollen Zuwachs an 250 arabischen Manuscripten zu berichten, welche die k. k. Hofbibliothek in den jüngsten Tagen erfahren hat.

Der Sectionschef des k. k. Unterrichtsministeriums, Graf Laillat de Latour, verständigte im Auftrag Se. Exzellenz des Ministers am 20. November den Unterzeichneten, daß die Sammlung von Manuscripten, Inschriften und Kunstsachen, welche der Reisende Dr. Eduard Glaser aus Prag während seiner letzten Bereisung Arabiens gesammelt hat, erworben, und sr. Majestät zu gnädiger Verfügung in dem Sinne angeboten wurde, daß die Handschriften an die k. k. Hofbibliothek, die anderen Objecte an das kunsthistorische Museum gelangen sollten; Sr. Majestät habe diese Anträge zu genehmigen geruht und die 27 Kisten der Sammlung seien auf dem Wege nach Wien, wo sie inzwischen in dem kunsthistorischen Museum deponiert, ausgepackt und vertheilt werden sollten, indem das Ministerium sich vorbehalten hatte, daß jene Stücke, welche die Hofinstitute etwa nicht übernehmen sollten, demselben zurückgestellt werden sollten.

Der ergebenst Unterzeichnete setzte sich, nachdem er mündlich im k. k. Oberhofmeisteramte von den ihm gewordenen Mittheilungen Nach-

keit in der nächsten Zeit wieder aufzunehmen gedenke und da ich andrerseits die Ophīrcolonisation noch vor meiner Abreise in ein sicheres Geleit bringen will, so halte ich die Priorität für die hohe k. und k. Regierung bis zum 10. April aufrecht. Ist bis dahin keine Äußerung erfolgt, so erachte ich gegenwärtiges unterthänigstes Anerbieten als abgelehnt und wende mich an andere Regierungen oder Privatpersonen oder Gesellschaften. Geruhen Eure Exzellenz den Ausdruck meiner tiefsten Verehrung und Ergebenheit zu genehmigen. Eduard Glaser, Arabienreisender."

Von allgemeinem Interesse ist das Antwortschreiben des österreichischen Ministeriums des Äußeren vom 3. April 1889: *„Wohlgeborener Herr! So gerne ich die zur patriotische Gesinnung anerkenne, welche Ew. bestimmt hat, mit dem Brief vom 20. vor Mts. Ihrem Vaterlande als Erstem die Verwerthung Ihrer Entdeckung anzubieten, so liegen doch die Verhältnisse der Art, daß die k. und k. Regierung nicht in der Lage ist, von Ihrem Vorschlage Gebrauch zu machen. Es ist Ew. bekannt, wie wenig Anklang der Gedanke der Gründung von Colonien in Österreich-Ungarn im Allgemeinen findet. Die k. und k. Regierung würde für ein solches Unternehmen kaum die nöthige Unterstützung finden und glaube ich sonach Ew. nicht davon zurückzuhalten zu sollen, die zur Ausführung Ihrer Absicht ins Auge gefaßten weiteren Schritte zu unternehmen...*"

Die Lokalisierung von Ophīr durch GLASER ist unbekannt. H. v. WISSMANN (1964, 297) identifiziert Ophīr mit der Küste von 'Asīr.

richt gegeben, mit Sr. Exzellenz dem Herrn Oberstkämmerer Grafen Trauttmannsdorff ins Einvernehmen, welcher die der k. k. Hofbibliothek bestimmten zwei Kisten Mittwoch den 25. November ausfolgen ließ.

Die uns übergebenen Handschriften wurden an der Hand des von Dr. Max Grünert, Professor für orientalische Sprachen an der Universität Prag ausgearbeiteten Inventars, auf Grund welches die Kaufverhandlungen geführt worden waren, verglichen und unserem Bestande orientalischer Handschriften als Collectio Glaseriana Nr. 1 – Nr. 250 zugereiht.

Die Revision ergab, daß in dem genannten Inventar die Nummer 210 irrthümlich ausgefallen ist und Nr. 121 nicht eine Handschrift, sondern ein Lithograph darstellt, daher die Zahl der übernommenen Handschriften gegenüber jener in Grünerts Inventar irrthümlich angegebenen nicht 251 sondern in Wirklichkeit 250 beträgt.

Was nun den Wert und die Bedeutung dieser Aquisition betrifft, so fanden wir uns bereits vor länger als einem halben Jahre in der Lage, da der k. k. Hofbibliothek die Erwerbung jener Handschriften nahegelegt wurden, auf Grundlage des Grünertschen Katalogs uns mit der Sache zu beschäftigen. Indem wir den Preis, welche die Kgl. Bibliothek in Berlin für die einzelnen Stücke einer früher von Glaser veranstalteten und an sie verkauften Sammlung, nämlich 100 Mark zugrundelegten, glaubten wir, daß mindestens 25.000 Mark geboten werden können, eine Summe, welche gegenüber der Dotation der k. k. Hofbibliothek jede Hoffnung auf Erwerbung ausschloß.

In Wirklichkeit ist aber der Wert der Sammlung, wie nun der Augenschein ergab, ein weit höherer, für die k. k. Hofbibliothek, welche einen nur geringen Besitz an orientalischen Handschriften aufweisen kann (2010 Bände, darunter ca. 720 arabische), einige ganz besondere Südarabische Handschriften, wie sie Glaser im Lande selbst aufgetrieben hat, gehören in europäischen Bibliotheken zu den Seltenheiten. Unsere Bibliothek, welche auf die früheren nach London und Berlin gebrachten Schätze eines österreichischen Forschungsreisenden verzichten mußte, hat nun auf einmal eine größere Zahl älterer vollständig und besser erhaltener gewonnen, und damit wird, wie wir hoffen, unsere Bibliothek für einen Zweig der orientalischen Studien, welchen ein unvergleichliches Quellenmaterial geboten ist, für die nächste Zeit zu einem Mittelpunkt werden.

Diese Handschriftensammlung, welche die k. k. Hofbibliothek der Gnade Sr. Majestät und den auf Förderung des wissenschaftlichen Lebens in Österreich gerichteten Bemühungen des k. k. Unterrichtsministeriums verdankt, ist der bedeutendste Zuwachs, welchen unsere Samm-

lung seit einem Jahrhundert erhalten hat. Wir möchten auch darin ein erfreuliches und ermunterndes Zeichen erblicken, daß die k. k. Hofbibliothek durch die Zuwendung dieser Sammlung als berufen und geeignet erkannt wurde, diese neuen für Österreich geretteten Schätze fruchtbarer Verwendung am sichersten erhalten und zuführen zu können.

Indem der ergebenst Unterzeichnete bittet, sein h. Obersthofmeisteramt wolle vorstehenden Bericht zur Kenntnis nehmen, zeichnet ehrerbietigst

Der k. u. k. Director der k. k. Hofbibliothek – Hartl."[48]

Der Inhalt dieses Schreibens reduziert sich auf den Sachverhalt, eine Handschriftensammlung auf der Basis der Einkaufspreise der Bibliotheken von Berlin und London erworben zu haben, obgleich ihr Wert höher eingeschätzt werden mußte, da sie vollständiger und in einem besseren Zustande war, ebenso aber auch ältere Exemplare enthielt als die von den beiden genannten Bibliotheken gekauften Handschriften. Beamte konnten über diese billige Erwerbung triumphieren; Glaser blieb auf der Strecke.

Über die Aufbringung von Mitteln für seine zweite Reise (21. April 1885 – 9. Feber 1886) berichtet er: „*Ärmer als ich in die Heimat zurückgekehrt war, verließ ich dieselbe, von nichts anderem begleitet als von etlichen Schulden, dem tröstenden Bewußtsein, meine Pflicht unter den schwierigsten Verhältnissen voll und ganz erfüllt zu haben, und einem unzerstörbaren Idealismus, der mir seit frühester Jugend tief in die Brust gepflanzt. Man hat sich sogar nicht gescheut, eine kleine für Antiquitäten erzielte Geldsumme zurückzuhalten, ja selbst ein für astronomische Zwecke notwendiges Chronometer, das ich zur Reparatur zurückgelassen und seither oft reklamierte, hat man bis zur Stunde nicht zurückgestellt, so daß ich schon deshalb in den astronomisch-geographischen Arbeiten absolut gehindert bin. Nach langem Zuwarten in Konstantinopel erlangte ich endlich von seiten des österreichischen Unterrichtsministeriums eine bescheidene Subvention von 800 fl. Ö. W. in Papier (ca 1600 Frank, die kaum die Kosten meines Aufenthaltes in Konstantinopel deckten), und machte mich mit etwas erborgtem Gelde ein zweites Mal auf den Weg nach Südarabien. Edle Menschen, meine Lage kennend, haben mich dabei unterstützt, indem sie mir alle möglichen Ermäßigungen erwirkten ...*"[49] Mit Eigenmittel von 25.000 Mark und einem Zuschuß der Preußischen Akademie der Wissenschaften in

[48] Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, OMeA. 7818/r., 74/B/17 ex 1894.
[49] Glaser: 1886a, 1.

der Höhe von 1.800 Mark wurde die Reise (Oktober 1887 – September 1888) finanziert[50]. Für seine letzte Reise (Anfang 1892 – Frühjahr 1894) standen ihm 8.000 Gulden zur Verfügung, die die „Deutsche Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, Kunst und Literatur", Prag, gewährte[51]. Zu vermerken ist der Selbsteinsatz dieses Mannes. Obwohl er in Europa von dem Verkaufserlös seiner Sammlungen seinen Lebensunterhalt bestreiten mußte, verpflichtete ihn seine Verbundenheit mit seinem Lebensziel auch auf Eigenmittel zurückzugreifen[52]. Dieses manchmal an Besessenheit grenzende Streben nach Forschung einerseits und die Abhängigkeit von Geldgebern andererseits lassen seine Sensibilität verstehen, wie sie im folgenden zum Ausdruck kommt: „... *ich kann die vorliegende Arbeit nicht schließen, ohne den Wunsch auszusprechen, daß die Fachmänner beurteilen mögen, ob ich wirklich, wie meine Gegner in Europa ausgestreut haben, bloß Vergnügungsreisen in Arabien mach und demgemäß keiner Unterstützung würdig sei. Ich bin dadurch gezwungen, einen Teil meiner Zeit, welche ich gewiß besser zum Sammeln von wissenschaftlichem Material verwenden könnte, zur Ausarbeitung von Berichten zu benutzen, die doch während meiner Reise, wo man keine Bibliothek und keine sonstigen Hilfsmittel besitzt, nicht ohne Mängel sein können. Ich hoffe übrigens, daß unparteiische Gelehrte, denen die Erforschung des Zentrums der semitischen Welt am Herzen liegt, alles gütigst berücksichtigen und ihre Unterstützung einem Manne nicht versagen werden, den kein anderes Verschulden trifft, als sich in selbstloser Weise einem gefahrvollen und schwierigen Unternehmen gewidmet zu haben.*"[53] oder „*Ehrliche Beurteiler werden mir wenigstens die Anerkennung nicht versagen, daß ich nach Kräften bestrebt war, der Wissenschaft zu dienen.*"[54]

3. In Ed. Glaser ist eine Schicht früher Erfahrungen und Einstellungen lebendig geblieben, die ihren Ausdruck in dem auffallend selbstlosen Einsatz für seine Ziele fand. So berichtet er: „*Das Tempo,*

---

[50] WEBER: 1909, 12; MIESSLER: 139.

[51] WEBER: 1909, 23; WERDECKER: 70/72; LICHTENSTÄDTER (S. 170) nennt als die Persönlichkeiten, die GLASERS Forschungsreise unterstützten, den böhmischen Verlagsbuchhändler Tempsky (5.000 Gulden) und einen anonym gebliebenen Spender, der ihm die Summe von 2.000 Gulden über das damalige österreichische Unterrichtsministerium zukommen ließ.

[52] Vgl. LICHTENSTÄDTER: 171.

[53] GLASER: 1886 a, 48.

[54] MÜLLER-RHODOKANAKIS: 114.

das wir in jener denkwürdigen Nacht einhielten, war denn auch ein für Tiere und Menschen entsetzliches, und ohne meine Energie und bisweilen Rücksichtslosigkeit hätten wir nicht die Hälfte des Weges zurückgelegt. Ich selbst ging den größten Teil der Nacht zu Fuß, um die Müden abwechslungsweise aufsitzen zu lassen. Ein Gleiches verlangte ich von Amir, dem Sayyid und jedem, der ein Reittier hatte."[55] Diese Fähigkeit, Strapazen zu erdulden, bildete zweifellos eine der entscheidendsten Voraussetzungen für die Durchführung seiner Reisen, denn ohne sie hätte er niemals seine wissenschaftlichen Absichten realisieren können.

Damit habe ich versucht, einige für unsere Thematik wichtige biographische Aspekte und Charakteranlagen der Persönlichkeit Ed. Glasers anzudeuten; sie dürften immerhin genügen, sein Verhalten während seiner Reisen in Arḥab und nach Mārib, die Gegenstand unserer weiteren Erörterung sein werden, einem besseren Verständnis zuzuführen.

2. Die zeitgenössischen politischen Verhältnisse im Yemen

Beginnen möchte ich mit der Eigenart des zayditischen Imamats-Konzeptes und den daraus resultierenden Auswirkungen auf die Beziehungen zwischen den Imamen und den Stämmen. Daran anschließend werde ich auf die türkische Okkupation eingehen. Aus diesen Perspektiven werden wir die spezifische politische Situation, wie sie zur Zeit des Aufenthaltes von Ed. Glaser herrschte, erkennen.

Unter Führung von al-Hādī ilā'l-Ḥaqq Yaḥyā etablierten sich seit 897 die Zayditen, eine shi'itische Gruppe im Yemen, die mit wechselvollem Geschick ihren Herrschaftsbereich expandierte[56]. Der zayditischen Imāmatsidee war die Auffassung zu eigen, daß sich der jeweilige Imāmatsbewerber im Kampfe auszeichnen, d. h. sich die Herr-

---

[55] Ibd.: 112; Glasers sportliche Tüchtigkeit beschreibt Lichtenstädter (S. 158f.) folgendermaßen: „*Sein kräftiger Körper, seine hohe Gestalt machte ihn zu einer stattlichen Erscheinung. In seiner Jugend war er ein trefflicher Turner, Schwimmer, Fechter und Schütze gewesen.*" Eine Episode beleuchtet die körperliche Belastbarkeit Glasers (Lichtenstädter: 142): *...als z. B. bei einem erschöpfenden Marsche an einem glühend heißen Sommertage fast der ganze Truppenteil, dem Glaser angehörte, schlapp wurde, war Glaser einer der wenigen, die marschfähig blieben und nicht nur dies, er konnte das Gewehr und einen Teil des Gepäcks eines Kameraden außer seinem eigenen tragen.*"

[56] Arendonk: 129ff., 131ff., 224ff.

schaft mit dem Schwerte erstreiten und so beglaubigen mußte[57]. Auf diese Weise wurde dieser geforderte Kampf „khurūdj" zu einem integrierenden Bestandteil im Ringen um die Legitimität. Das Khurūdj-Prinzip war in seiner Intention darauf angelegt, den Wettbewerb um das Imām-Amt zu garantieren. Nur den Sādah, den Angehörigen der muslimischen Aristokratie, die ihre Abstammung aus dem „Hause des Propheten" gleichgültig ob Ḥusayniden oder Ḥasaniden ableiten, war es vorbehalten, für dieses Amt zu kandidieren. Die Folge waren Konflikte unter den Bewerbern um die Macht. Mit anderen Worten: Jeder Kandidat für das Imām-Amt mußte erst seine Legitimation erstreiten, wobei eine einmal errungene Position noch keine Gewähr für die Stabilität der Herrschaft garantierte, denn diese konnte immer wieder von plötzlich auftretenden Konkurrenten in Frage gestellt werden. In dieser strukturellen Unsicherheit, wer wirklich als Imām zu gelten habe, kam den auf ihre Souveränität bedachten Stämmen die Rolle zu, das Zünglein an der Waage zu spielen. Daher wird die zayditische Geschichte im Yemen durch rohe Gewaltanwendung gekennzeichnet, wenn es galt, aufsässige oder abtrünnige Stämme zu maßregeln, die ihre Gunst einem ihnen genehmen Bewerber um das Imām-Amt gewährten. Auf dem Hintergrund dieser ambivalenten Beziehungen zwischen Imāmen und Stämmen haben wir die folgende Charakterisierung der Stämme durch Muḥammad b. ʿAlī al-Shawkānī (1760–1834), einem Gelehrten, Minister und Dichter, zu sehen, die der heute in Ṣanʿā' lebende yemenitische Historiker Ḥusayn al-ʿAmrī folgendermaßen wiedergibt: „*He goes to inform us that they do not pray or read and states, „... even if there is any one of them (also can read), he would not read correctly". Instead of the Sharīʿah, they submit to the customary law of their predecessors (aḥkām al-ṭāghūt). Moreover, al-Shawkānī adds, the majority of them allowed the spilling of Muslim blood and the seizure of their properties. Before al-Shawakānī, Ibn al-ʿAmrī had already described in one of this poems the tribes of the Barat region as terrorists. In another, he says that, during the sixty years of his life, Dhū Ḥusayn had continuously acted in a shameful and disgraceful manner. The Government of Ṣanʿā' used to deal with tribal attacks either by the force (sometimes using one tribe against another) or, avoiding conflict, by payments. If the government*

[57] Vgl. STROHTMANN: Zaidīya, E.W.I. 818; ferner ZAYIR: 188; OBERMEYER: 33.

were to stop or decrease the sum in question, then the attacks on the towns held by the government would follow."[58]

Diese Ambivalenz in den Beziehungen zwischen dem Herrschaftsanspruch der Imāme und dem Souveränitätsbewußtsein der Stämme sollte man sich stets vergegenwärtigen, wenn man die politischen Verhältnisse, wie sie während der Aufenthalte Glasers im Yemen bestanden hatten, verstehen will. Die Ereignisse, die diesen Zeitabschnitt eröffneten, wurden durch ihre Komplexität bestimmt: Im Inneren des Yemen bahnte sich das Ende der Herrschaft der qāsimitischen Imāme an. Symbolisch für diesen Niedergang steht die Aufgabe von Ṣan'ā' als Regierungszentrum durch den letzten qāsimitischen Imām al-Hādī Ghālib im Jahre 1852, nachdem einer der erfolgreichsten Imāme dieser Linie, Imām al-Mutawakkil 'alā Allāh Ismā'īl b.al-Qāsim (1644–1676) seine Verwaltung im Jahre 1649 in dieser Stadt eingerichtet hatte[59]. Parallel zum Niedergang der qāsimitischen Imām-Herrschaft glitt die politische Situation in eine Anarchie. Ihre Dynamik war durch die im zayditischen Imām-Konzept eingebundene Konkurrenzmöglichkeit von Bewerbern um diese Würde bestimmt. Plötzlich auftretende Bewerber, die das Imām-Amt für sich beanspruchten – zwischen 1849 und 1890 waren es insgesamt 9 Imāme –, begleitet von den stets zunehmenden Unabhängigkeitsbestrebungen der Stämme, die diesen Konkurrenzkampf für sich auszunutzen verstanden, waren verantwortlich für den Zustand eines dauernden „bellum omnia contra omnes" in dieser Epoche[60].

Global wurde der Yemen eingebunden einerseits durch die Auswirkungen der britischen Expansion nach Südarabien (die Einnahme 'Adens im Jahre 1839), andererseits durch die Vorstöße der Osmanen nach Arabien. Es war die in Zentral-Arabien entstandene islamisch-revitalistische Bewegung von Muḥammad b.'Abd al-Wahhāb (1703–1787), die in der Āl Sa'ūd-Familie ihren politischen Protagonisten fand, und den türkisch-ägyptischen Gouverneur Muḥammad 'Alī veranlaßte, militärisch gegen die Wahhābiten vorzugehen, nachdem ihnen die hl. Stätten des Islam in die Hände gefallen waren[61]. Nach der 1818 erfolgten Zerstörung des sa'udischen Zentrums al-Dar'īyah, wandte sich das Interesse Muḥammad 'Alī's dem Süd-

[58] Al-'Amrī: 1985, 95f.; ferner Serjeant: 1982, 11f., 19f., 31f.

[59] Obgleich Imām al-Hādī Ghālib mehrmals nach Ṣan'ā' zurückgekehrt war s. Serjeant: 1983 b, 79.

[60] Abāẓah: 496f.; Obermeyer: 41.

[61] Caskel: 1960; Abū Ḥākimah.

westen Arabiens zu, mit dem wirtschaftlichen Ziel, den Kaffeehandel zu monopolisieren. Es gelang dem türkisch-ägyptischen Heer, die Küstenorte des Yemen und für eine kurze Zeit sogar die Umgebung von Ta'izz bis zu seinem Abzug 1840 unter Kontrolle zu bringen[62]. 1848 beschloß die Hohe Pforte die Annexion des Yemen „*um das gesamte Jementerritorium, welches sich zur Zeit der erlauchten adeligen Sultansherren unter der Herrschaft des Osmanischen Reiches befunden hatte und schließlich in die Gewalt einiger Usurpatoren geraten war, sowie die hochberühmte Stadt Ṣan'ā', den ehemaligen Regierungssitz des Jemen, erneut zur Unterwerfung zu zwingen und dem Dominium des Hohen Sultanats einzuverleiben.*"[63] Bedrängt durch einen Gegen-Imām und unter dem Druck abtrünniger Stämme, sah der qāsimitische Imām al-Mutawakkil Muḥammad (1884–1849) nur in der Anerkennung der türkischen Oberhoheit einen Weg zur Sicherung seiner Herrschaft. Er unterzeichnete einen Vertrag, der ihn als Vasall der Hohen Pforte verpflichtete. Die am 15. Juli 1849 versuchte Besetzung Ṣan'ā's durch türkische Truppen endete für diese mit einer Niederlage. Einen Tag später erhob sich die Bevölkerung gegen die Türken, die sich unter schweren Verlusten nach al-Ḥudaydah zurückziehen mußten. Für seine Unterwerfung unter die türkische Oberhoheit mußte der Imām schließlich mit seinem Leben büßen[64]. Die folgende Zeit war von einem allgemeinen Chaos geprägt; die Bevölkerung von Ṣan'ā' griff zur Selbsthilfe und entschloß sich zur Selbstverwaltung. Sie wählte als Stadtoberhaupt Shaykh Muḥsin b.'Alī Mu'īḍ[65]. Als nach der Eröffnung des Suez-Kanals 1869 die Truppentransporte im Roten Meer erleichtert wurden, konnte die neuerliche Eroberung des Yemen nach dem für die Türken unrühmlich verlaufenen Zwischenspiel wieder in Angriff genommen werden. Am 15. April 1872 gelang es, unter der Führung von Aḥmad Mukhtār Pāshā die Stadt Ṣan'ā' zu besetzen[66]. Damit wurde die zweite türkische Besetzung des Landes eingeleitet, die bis 1919 währen sollte.

---

[62] PLAYFAIR: 134; STOOKEY: 156ff.; SCHMUCKER: 246f.; SERJEANT: 1983 b, 88.

[63] SCHMUCKER: 248; über die politische Notwendigkeit der Besetzung des Yemen schreibt al-Ḥadjdj Aḥmad Rāshid (SCHMUCKER: 255): „*Wären nach der (Suez)-Kanaleröffnung (1869) nur einige Jährchen in Nachsicht und Saumseligkeit verstrichen, so wäre das riesige jemenitische Territorium den Ausländern in die Hände gefallen. Es ist leicht vorstellbar, was dann aus dem Hidjaz geworden wäre.*"

[64] AL-WĀSI'Ī: 234ff.; SERJEANT: 1983 b, 90.

[65] SERJEANT: 1983 b, 91; AL-WĀSI'Ī: 250; PLAYFAIR: 155.

[66] AL-WĀSI'Ī: 254ff.; SERJEANT: 1983 b, 92.

In seinem politischen Programm verfolgte Aḥmad Mukhtār Pāshā drei Ziele: 1. Die Ausweitung der türkischen Verwaltung. Schon vier Monate nach seiner Ankunft, entsandte er ein Heereskontingent nach der nordwestlich von Ṣan'ā' gelegenen Festung Kawkabān, einem zayditischen Bollwerk, das nach heftigen Kämpfen in türkische Hände fiel. Daran schloß sich die Unterwerfung der südlichen Provinzen des Hochlandes. 2. Nach der Einnahme der letztgenannten Areale war seine Politik darauf ausgerichtet, die an 'Aden grenzenden Stammesgebiete unter türkische Oberhoheit zu bringen, sicherlich mit der Absicht, den an die Engländer verlorenen Hafen 'Aden wiederzugewinnen. Die anglo-indische Regierung sah sich aus diesem Grunde veranlaßt, der Hohen Pforte ein Memorandum überreichen zu lassen, in welchem jene 9 Stammesgebiete aufgezählt wurden, die man als unter britischer Einflußsphäre stehend deklarierte, womit man den späteren Protektoratsstatus dieses Gebietes andeutete. Erst in dem Zeitraum von 1877 bis 1879 zogen sich die türkischen Truppenkontingente aus diesen Gebieten zurück[67]. Aus dieser Sachlage ist die Sensibilität der türkischen Behörden zu verstehen, als Glaser, nach der Ermordung von S. Langer, in al-Ḥudaydah eintraf. 3. Die Neuordnung der administrativen Gliederung in Liwā (Provinz), Aqḍiyah (Kreise) und Nawāḥī (Amtsbezirke) sollte die optimale Voraussetzung für das Durchsetzungsvermögen der türkischen Zentralregierung schaffen[68]. In der von Aḥmad Mukhtār Pāshā verordneten Verwaltungsreform wurden die wichtigsten Ämter mit Türken besetzt. Vehement richteten sich seine Maßnahmen gegen die Khāṣṣah, die Angehörigen der yemenitischen Elitegruppe. Eine wirtschaftlich einschneidende Verordnung bildete zweifellos die Reduktion der Einkünfte des Imām und der Ashraf aus den Steuermitteln. Wenn wir al-Wāsi'ī glauben wollen, sahen sich aus diesem Grunde der Imām und seine Verwandten gezwungen, ihre Ländereien zu veräußern[69].

Unter Muṣṭafā 'Āṣim Pāshā, der 1876 die Nachfolge antrat, wurde die Expansionspolitik fortgesetzt[70]. In arabischen Quellen wird auf seinen Feldzug gegen die Arḥab und Ḥāshid hingewiesen, in welchem

---

[67] Bidwell: 46ff.; Djādiṭah: 180ff. Es handelt sich um die folgenden Stämme: 'Abdalī, 'Alāwī, 'Amirī, 'Aqrabī, 'Awlaqī, Faḍlī, Ḥawshabī, Ṣubayḥī und Yafā' (zu diesen Stämmen s. Ingrams: 509, 512f., 522ff., 531, 532, 536f., 538).

[68] Höhfeld: 25.

[69] Al-Wāsi'ī: 255f.

[70] Ibd.: 256.

die Türken grausam gegen diese Stämme vorgingen. Sie zwangen die Gefangenen, die abgeschnittenen Köpfe der gefallenen Stammesmitglieder nach Ṣan'ā' zu bringen. Nach dieser Niederlage verblieb den Stammesanführern keine andere Alternative, als sich Muṣṭafā 'Āṣim Pāshā zu unterwerfen[71]. Dadurch spalteten sich die Bewohner des Berg- und Hochlandes politisch in zwei Gruppen, in solche, die unter türkischer Herrschaft standen und in die unabhängigen Bevölkerungsteile. Über das Verhältnis der letzteren zu den ersteren berichtet Ed. Glaser: *„Sie betrachten die übrigen Stämme, ganz besonders die unter der türkischen Herrschaft stehenden, mit einer geradezu merkwürdigen Geringschätzung und halten sich selbst als das Prototyp des echten arabischen Stammes."*[72]

Die Politik des seit 1878/79 amtierenden Gouverneurs, Ismā'īl Ḥaqqī Pāshā, versuchte, diese Spaltung auszunutzen, um die türkische Oberhoheit zu stabilisieren. Er stellte ein sich aus Yemeniten rekrutiertes Korps „Ḥamīdīyah" auf, dessen Mitglieder von den Türken ausgebildet wurden. Im Volksmund wurden sie die „Söhne Ismā'īls" (Awlād Ismā'īl) genannt. Sie wurden gegen aufsässige Stämme eingesetzt, ein Sachverhalt, der großen Widerwillen in der yemenitischen Bevölkerung hervorrief. Ismā'īl Ḥaqqī Pāshā scheiterte schließlich an seinem Vorschlag, das türkische Heer durch Yemeniten zu ersetzen und wurde abberufen[73]. Im Jahre 1878 übernahm im Norden Imām al-Hādī Sharaf al-Dīn (1878–1890) die Herrschaft, der seit 1881 in Ṣa'dah residierte[74]. Dieser Imām wurde zum bedeutungsvollen Gegenspieler der Türken, denn er begann, den Widerstand systematisch zu organisieren. Glasers Forschungen wurden durch die Anhänger dieses Imām – er spricht von der Imāmisten-Partei – gravierend behindert[75].

1881 wurde der „Förderer" Glasers, Muḥammad 'Yzzet Pāshā Gouverneur. In seinen politischen Bestrebungen intendierte er zu einer Annäherung an die Ashraf (Angehörige der traditionellen muslimischen Aristokratie) und einer Verständigung mit den Stammeshäuptern[76]. Er dürfte sich als Vermittler in inter-tribalen Konflikten bewährt haben und verfügte daher über ausgezeichnete Kontakte zu

[71] Ibd.: 257.
[72] GLASER: 1884, 171.
[73] AL-WĀSI'Ī: 260.
[74] Ibd.: 259.
[75] GLASER: 1884, 181.
[76] AL-WĀSI'Ī: 261, s. auch AL-AKWA': 1984, II., 544.

den Stammesführern, ein Umstand, der Glaser bei seinen Reisevorhaben zustatten kam[77]. Allerdings erwies es sich für die türkische Verwaltung als unausbleiblich, gegen unbotmäßige Stämme vorzugehen. So schloß sich Glaser (1883) einem türkischen Expeditionskorps nach al-Sūdah an[78]. Muḥammad 'Yzzet Pāshā nahm selbst an einem Feldzug gegen die Stadt Ḥadjdjah teil, in dessen Verlauf er tödlich erkrankte[79]. Unter seinem Nachfolger Aḥmad Fayḍī Pāshā kam es zum Aufstand in Hamdān, Bilād Bustān und Arḥab, als er infolge einer Dürre den türkischen Truppen den Befehl gab, Getreide in den Dörfern dieser Gebiete zu requirieren[80]. Die nachfolgenden Gouverneure 'AzīzPāshā (1885), 'Uthmān Pāshā (1887) und Ismā'īl Ḥaqqī Pāshā (1889) waren mit dem immerwährenden Problem der Stabilitätssicherung und Erweiterung des türkischen Hoheitsbereiches konfrontiert[81].

1889 trat Imām al-Manṣūr billāh Muḥammad b.Yaḥyā Ḥamīd al-Dīn (1889–1894) die Herrschaft an. Ihm gelang es, den von seinem Vorgänger begonnenen Aufbau der anti-türkischen Front auszuweiten[82]. Es kam zu einem allgemeinen Aufruhr. Eindrucksvoll beschreibt al-Wāsi'ī die Kämpfe, den Ḥarb 'Aṣur, Ḥarb Nuqum, Ḥarb

---

[77] GLASER: 1884, 170: „...*der durch einen früher türkischerseits nie geahnten Einfluß unter diesen ungebündigten Stämmen erhalten hat.*"

[78] GLASER: 1887, 21.

[79] AL-WĀSI'Ī: 261.

[80] AL-WĀSI'Ī: 261f.; HARRIS: 108ff. Herr Prof. Dr. Kl. KREISER (Univ. Bamberg) hat mir dankenswerterweise Auszüge aus dem Buch von IHSAN SÜREYYA SIRMA angefertigt. Danach wird in der darin veröffentlichten Liste (S. 162) als Amtszeit von Aḥmad Fayḍī Pāshā der Zeitraum von 1883–1884 angegeben. Auf der gleichen Seite wird ein undatiertes Telegramm von Aḥmad Fayḍī Pāshā an das Kriegsministerium erwähnt, in welchem über die Loyalität der shafi'itischen Bevölkerung berichtet wird.

[81] AL-WĀSI'Ī: 262f., 265; SIRMA's Angabe (S. 270) über die Amtszeit von 'Azīz Pāshā: 1884–1888 steht im Widerspruch zu al-WĀSI'Ī. Über 'UTHMĀN PĀSHĀ bzw. NŪRĪ 'OSMĀN P. (1840–1898) danke ich Herrn Prof. Dr. Kl. KREISER die folgenden Angaben: „*Langjähriger Inhaber von Gouverneursposten in der Zeit 'Abdülhamdis II., galt als Vertrauensmann des Palastes in der Generalität. Ging 1862 aus der Kriegsschule (Generalstab) hervor. 1880 Kommando als ferīg/ Gen.Leutnant im Hedschas. Unrühmliche Rolle bei der Verbannung Midhat P. nach Taif. 1883 Beförderung zum muşir (Marschall). 1886 vali in Aleppo, 1887 Jemen, dann zweimal von Syrien und erneut von Aleppo. In Istanbul beigesetzt (nach I.A.GÖVSA, Türk Meşhurlari Ansiklopedesi, Istanbul (1946) s.v. mit Foto). Sirma S.109f. über Verfolgung jemenitischer Stammesführer durch O.N.P. (sehr negative Schilderung auf Grund von Archivdokumenten).*"

[82] AL-WĀSI'Ī: 265f.; SERJEANT: 1983 b, 92f.

al-Djirda' und Ḥarb al-Djirāf[83]. Der ehemalige Gouverneur, Fayḍī Pāshā, wurde nach dem Yemen entsandt, um die Ordnung wiederherzustellen[84]. Allerdings war das Feuer einer nationalistisch geprägten Bewegung entflammt, die die politische Emanzipation des zayditischen Imāmats bewirkte, die erstmals im Friedensvertrag von Da'an (1911) zwischen dem ehemaligen Imām al-Mutawakkil Yaḥyā b.al-Manṣūr Ḥamīd al-Dīn (1904–1948) und den Türken ihren Ausdruck fand[85].

Ed. Glasers Reisen fielen daher in diese Zeit der heftigsten Auseinandersetzungen zwischen den yemenitischen Stämmen und der türkischen Okkupationsmacht. Bei seinem Abhängigkeitsverhältnis von den türkischen Behörden hinsichtlich der Erteilung der Forschungsgenehmigung und der türkischerseits erfolgten Unterstützung, konnte es nicht ausbleiben, daß er seitens der Yemeniten mit der verhaßten Besatzungsmacht identifiziert wurde. Eine Zuordnung, die sich für ihn insofern fatal auswirkte, als sie ursächlich für die vielen Behinderungen in seinen Forschungsvorhaben verantwortlich war.

3. Der Fremde im tribalen Gewohnheitsrecht

Um diesen Sachverhalt verständlicher zu machen, muß ich notwendigerweise den Begriff „Stamm" abklären. In Arabien bezeichnet dieser Terminus eine patrilineare Abstammungsgemeinschaft, die sich von einem Stammvater ableitet und sich als ein politischer Verband begreift, der die Souveränität über das von dieser Deszendenzgruppe besiedelte Territorium ausübt[86]. In der deszendentalen Dimension der Patrilinearität bildet die Genealogie, das Wissen um Abstammung, einen grundlegenden und inhärenten Bereich[87]. Wer die Bedeutsamkeit der Genealogie in den patrilinearen Gesellschaften des Nahen Ostens negieren wollte, geht an der sozialen Wirklichkeit vorbei. An dieser Stelle ist es angezeigt, kurz auf eine Auffassung über Genealogie einzugehen, die eine symbolische Interpretation geltend macht. An diese Betrachtungsweise anschließend, bestimmt P. Dresch das soziale Phänomen „Genealogie" folgendermaßen:

---

[83] Al-Wāsi'ī: 270–75.

[84] Al-Wāsi'ī: 275; Serjeant: 1983 b, 93.

[85] Al-Wāsi'ī: 320; Serjeant: 1983 b, 94ff.; Stookey: 160ff.

[86] Dostal: 1985, 227.

[87] Zur sozialen Funktion der Genealogie s. Dostal: 1985, 18ff., 167f., 358.

„The ‚concept of genealogical relatedness' (which specifies identy in a tribe and situates sections or tribes with respects to each other in accord with the notion of segmentation) is not an inherently malleable basis for conceptualizing and rationalizing a network that will have been built up through a number of dyadic bondes (Rosen 1979: 105). It is the logical and cultural ground for such bonds to be formed, severed, or even recognized."[88] Genealogie ist somit ihrer Beziehung zu gesellschaftlichen Institutionen entkleidet. Dadurch wird ihr der Boden entzogen, sie als gesellschaftliche Kategorie zu begreifen, die für den Aufbau einer Gesellschaft im ganzen gelten sollte. Dieser Umstand wird in der folgenden Feststellung des gleichen Autors bloßgelegt: *„The tribes within each confederation, like the confederations themselves, are said to be named for ancestors, within each confederation the tribes are ‚brothers' to one another and ‚sons' of the confederation's eponym: within each tribe the tribesmen are ‚brothers' to one ancestor and ‚sons' of the tribal eponym; but such statements of identity are not understood by the tribesmen themselves in genealogical terms. These idioms of shared descent is not elaborated with detailed descent lines."*[89] Die von mir hervorgehobene Formulierung beleuchtet klar, in welcher Weise sich dieser Ansatz dem Verstehen von Genealogie verschließt. Sie negiert, daß das Abstammungs-Konstrukt patrilinearer Gesellschaften keine andere Möglichkeit bei der Bildung politischer tribaler Verbände zuläßt, als die der genealogischen Verknüpfung. Dafür verweise ich auf zwei arabische Redewendungen, die in terminologischen Nuancen die soziale Bedeutsamkeit der Genealogie deutlich machen: 1. wa al-Bark dakhala fī Djuhaynah ʿalā nasabihi – und Bark schloß sich unter Wahrung seiner Genealogie den Djuhaynah an, d. h. er tritt in ein Schutzverhältnis zu dieser genannten Gruppe; 2. wa ʿĀmir b. Dhubyān wa-hum fī Banī Yashkūr ʿalā nasabin – die ʿĀmir b. Dhubyān haben sich auf der Grundlage genealogischer Verknüpfung den B. Yashkūr angeschlossen[90]. Diese Beispiele beleuchten, in welcher Weise – einerseits durch dakhala fī...ʿalā nasabihi und andererseits durch wa-hum fī...ʿalā nasabin – verschiedene soziale Kontexte und damit Rechtszustände akzentuiert werden. Genealogie erschließt sich einem anthropologischen Verstehen daher nur unter Berücksichtigung ihrer sozialen Inbeziehungsetzung.

[88] Dresch: 1986, 320.
[89] Ibd.: 1984, 33f.
[90] Caskel: 1966, 59.

Das Wissen um die abstammungsmäßigen Verbindungen hängt mit der Notwendigkeit der Selbsterkennung und Selbstdarstellung einer Gruppe zusammen. Die über die Genealogie bewirkte Identität, regelt die Zugehörigkeit zur Abstammungsgruppe. In dieser Hinsicht besteht ein komplementäres Verhältnis zwischen der Ich- und Gruppenidentität, weil sich diese über Beziehungen zu anderen Personen der gleichen Gruppe bildet. Auf diese Weise wird der soziale Standort Ego's bestimmt und legitimiert. Genealogie fungiert aber auch als eine Rechtfertigungsinstanz. Aus ihr leiten sich die Voraussetzungen für die Gewährung von Schutz, die erbrechtlichen Bestimmungen und die Beistandsverpflichtungen ab. Es sei hier nur z. B. an die „'āṣabah" erinnert. Dieser Begriff bezeichnet eine Gruppe, die alle Agnaten eines Genitors bis zur III. aufsteigenden Generation zum Zwecke der Ausübung der Blutrache umschließt[91]. Daraus wird verständlich, daß sich diese Funktionserfüllung auf das Wissen um die deszendentalen Interdependenzen stützen muß. Daher kann man Genealogie als einen Code verstehen, der nicht nur eine Gesamtschau von der Gruppe, sondern auch von ihrer Geschichte vermittelt, wodurch sie die Funktion eines sozialen Gedächtnisses erhält. In diesem Code wird das Gründungsereignis der Deszendenz über die zeitliche Distanz gespeichert, um alle daraus resultierenden Handlungen zu rechtfertigen und zu verstehen. Daraus erhellt, daß Genealogie mehr ist als eine formale Widerspiegelung einer gesellschaftlichen Integration; sie kann nie als ein erstarrtes Schema begriffen werden, denn sie erweist sich als flexibel, eine Eigenschaft, die die empirisch ermittelten Prozesse der „structural amnesia" beweisen[92]. So schreibt der yemenitische Gelehrte des 10. Jhd. al-Hamdānī: „*Das ist die Art aller Stämme in der Wüste: sie ahmen in ihren Namen den Namen eines Stammes nach, der berühmter ist als sie; fast erreichen sie ihre Absicht und leiten ihre Abstammung von jenem ab.*"[93]

Das Wissen um die Abstammung ist eng mit der Deszendenz-Ideologie verknüpft, konkret mit dem Konstrukt vom „reinen Blut" (aṣīl = eine Wurzel habend). Der Deutungscode des aṣīl-Konstrukts, also worin diese Menschen denken, als eine Konzeption, die sie bilden, besagt, daß sich die Mitglieder einer Deszendenzgruppe sozial als gleichwertig betrachten. Daraus resultiert die soziale diskriminie-

[91] Abū Ghānim: 121.
[92] Dostal: 1985, 20, 174, 367.
[93] Forrer: 139.

rende Bewertung jener Gruppen, die keine ebenbürtige Abstammung vorweisen können. Daher wird die ideologisch bestimmte Reinheit der Abstammung durch den sozialen Mechanismus der obligaten Endogamiegebote geschützt[94]. Durch dieses ideologische Konstrukt der Deszendenz stellt sich eine Gruppe ihr Eigendasein vor; es ist also operativ und wirkt auf das Normensystem ein.

In dem Normensystem der arabischen patrilinearen Gesellschaften spielt nun die moralische Qualität der „Ehre" (sharaf) in den sozialen Interaktionen eine große Rolle[95]. Sie tritt in Kraft angesichts von Wirklichkeiten, die von der Gruppe tatsächlich erlebt und erfahren werden, d. h. daß sie sich auf dem Gewohnheitsrecht gründet, also im Bezugsrahmen des rechtlich Tolerierbaren und Intolerierbaren zu sehen ist. Inhaltlich bezieht sich das Gewohnheitsrecht, um nur die relevanten Rechtsgüter zu nennen, auf den Schutz der Abstammungsreinheit, auf die Sicherung des Lebens der Mitglieder des Stammverbandes und auf die Garantien der Unverletzlichkeit des Gemeineigentums des Stammes und des Eigentums der Stammesmitglieder, ferner auf das Aufenthalts-, Gast- und Schutzrecht für Stammesfremde, wodurch die Bestimmungen der auswärtigen Beziehungen berührt sind. Aus dieser Relationskomplexität des Gewohnheitsrechtes wird deutlich, daß die „Ehre", als moralische Qualität, über einen sozial inneren und äußeren Geltungsbereich verfügt.

Um zu entdecken, welche Bedeutsamkeit der „Ehre" zukommt, zitiere ich die folgende Aussage: „Wir Beduinen jagen in allen unseren Verhältnissen der Ehre nach; wir leben und sterben für Ehre und Ruhm, und wir ahnden die Beschimpfung, die Verletzung der Bürg-

---

[94] DOSTAL: 1964, 192f.

[95] Zur „Ehre" s. PRISTIANY, J. G. (Edit.) und die in diesem Werk enthaltenen Beiträge, besonders von PITT-RIVERS, J., ABOU-ZAID, A. und BOURDIEU, P., zum Letzteren s. auch 1979, 11–47. In diesen Beiträgen wird das Konzept der „Ehre" in Verbindung mit Lineages gesehen. Einen anderen Standpunkt nimmt MEEKER ein; er faßt die soziale Gruppe als Ausdruck der „Ehre" auf. An MEEKER knüpft DRESCH (1986) an, allerdings ohne sorgfältige und umfassende Analyse. So behandelt er unter „Sharaf" ausschließlich den Begriff „'arḍ", ohne die anderen mit „Sharaf" verbundenen Begriffe zu erwähnen. Unter dem Einfluß von MEEKER gelangt DRESCH (1984, 35) zu einer Formulierung, die wohl als überspitzt d. h. wirklichkeitsfremd, betrachtet werden muß: *„Apart from this collective honour, which exists only in opposition, sections and tribes have no substance."* Zu den Beziehungen zwischen „Sharaf" und Gewohnheitsrecht s. ADRA: 165f.; ferner GRÄF: 1952, 11. Zum Ehrbegriff in der Türkei s. SCHIFFBAUER.

schaft, des Schutzes sowie der Heiligkeit des Zeltes und das Blutvergießen nur, um unsere verlorene Ehre zurückzufordern. Denn die meisten unserer Strafen gehen von verlorener Ehre aus."[96] Zu erinnern wäre auch an die I'tifād-Sitte; sie war noch während des Bürgerkrieges nach 1962 im Yemen (Arḥab), wie R. B. SERJEANT berichtet, üblich. „I'tifād was the final resort of thouse proud tribal people, frustrated ans despairing, but unflinching in their resolve to die rather than beg."[97] Um einen Ehrverlust durch Betteln nicht hinnehmen zu müssen, zieht man es in Notzeiten vor, sich mit den Seinen im Hause zu versperren und zu sterben. Worin besteht nun der soziale Sinngehalt dieses Begriffes der „Ehre"? Auf Grund meiner in Arhab geführten Gespräche wäre „Sharaf" als die Anerkennung und Achtung zu interpretieren, die man als rechtsfähiges Wesen kraft der Rechte und Pflichten bestimmenden Stellung im Kreise der Rechtsgenossen in Anspruch nehmen kann. Damit sind zwei entscheidende Voraussetzungen aufgewiesen, die für „Sharaf" maßgebend sind: die Rechtsfähigkeit und die öffentliche Meinung über Handlungen und Verhalten. Der Faktor der Rechtsfähigkeit wird deutlich in einer Aussage von R. B. SERJEANT: „The tribesman regards himself as the possessor of the quality called sharaf or honour, but the most important constituent of this honour seems to be the tradition of bearing arms and being capable of defending oneself and one's dependents."[98] Die Hervorhebung des Tragens der Waffen verweist auf die soziale Qualität der Rechtsfähigkeit[99]. Erst diese soziale Qualität befähigt „Sharaf" zu beanspruchen, zu verteidigen oder gegen das „Sharaf" zu verstoßen.

Es stellt sich nun die Frage nach dem Geltungsbereich von „Sharaf." Für die Beantwortung dieser Frage sollten wir uns zunächst an die aufgewiesene Interdependenz zwischen der Deszendenzideologie und dem Normensystem, in welchem der Begriff „Sharaf" verankert ist, erinnern. Aus ihr wird klar, daß „Sharaf" nur für solche Gruppen von Belang ist, die auf Grund ihrer Abstammung als ebenbürtig bewertet werden, also „reinen Blutes" sind. Zum besseren Verständnis sei darauf hingewiesen, daß die yemenitischen Stämme, wie übrigens auch die übrigen arabischen Stämme durch genealogische Kon-

[96] Zitiert nach GRÄF: 1952, 123 Anm. 1.
[97] SERJEANT: 1987, 528.
[98] Derselbe: 1977, 227.
[99] DOSTAL: 1985, 253.

strukte miteinander verbunden sind. Nur in diesem eben umrissenen Bezugsfeld gewinnt „Sharaf" an sozialer Bedeutsamkeit; ausdrücklich ausgeklammert sind aus dem Geltungsbereich von „Sharaf", jene Gruppen, deren sozialer Standort als außerhalb des tribalen genealogischen Kontextes stehend (nāqiṣ), betrachtet wird. In diesem aufgezeigten sozialen Limit bemessen sich alle Handlungen an den durch Konsens vereinbarten Verhaltenserwartungen, die unter „Sharaf" subsumiert werden. Hier ist es angebracht, darauf hinzuweisen, daß sich aus dem kollektiven „Sharaf" ein für das rechtsfähige Individuum geltender Ehrbegriff ableitet, der mit dem Begriff „wadjh" (Antlitz, Gesicht) ausgedrückt wird[100]. Man könnte „wadjh" als Persönlichkeit im moralischen Sinne verstehen. So bezeichnet man den Schiedsspruch des Vermittlers in einem Streit zwischen Stammesgenossen als „Vergleich auf die persönliche Ehre" (ṣulḥ fī l-wadjh)[101]. Die Phrase „anta fī wadjhi", „Du stehst unter dem Schutz meiner Ehre oder meiner Persönlichkeit", verweist auf diese Inhaltsbestimmung. In yemenitischen Sprichwörtern findet sich im Zusammenhang mit „wadjh" der Ausdruck „bayāḍ al-wadjh", den man frei als Verhalten im Einklang mit den Rechtsnormen übersetzen kann. Z. B. „bayāḍ al-wadjh thamarah", die Erfüllung der Rechtsverpflichtungen bringt Früchte, oder „al-wadjh min wadjh abyaḍ", die persönliche Ehre resultiert aus der Erfüllung der Rechtsverpflichtungen[102].

---

[100] Bezüglich des kollektiven Ehrbegriffes findet man bei ABŪ GHĀNIM: 129 „sharaf al-'amm", d. h. die öffentliche Ehre einer Deszendenzgruppe, deren Einheit durch den Gruppennamen (laqab) zum Ausdruck kommt. Daneben ist auch der Begriff „sharaf al-'arḍ wa 'l-karāmah" in Gebrauch, den man etwa mit „Ehre des guten Rufes und der Großzügigkeit" übersetzen könnte. Zu „Laqab" s. MERMIER.

[101] DOSTAL: 1974, 6f. und die dort angegebene Literatur; derselbe: 1985, 212; ferner ADRA: 195; vgl. dazu DRESCH: 1987 a., 76, Anm. 10: *„on their honour": ilā wijūh-hum (also wajīh-hum), meaning that the quarantors are honour-bound and responsible for seeing the decision executed. ilā wajh or fī wajh can be almost synonymous with fī dhimmah. The quarantors collectively are often referred as ahl al-wajh.*" Für den Gebrauch unter nordarabischen Beduinen s. GRÄF: 1952, 30, 197. Zur kulturanthropologischen Betrachtung des „Gesichts" vgl. den Beitrag von HSU, H. Ch.

[102] Zu den yemenitischen Sprichwörtern s. AL-AKWA', I. 299 (Nr. 1010), ferner 301 (Nr. 1016), II. 1355 (5929). In den von GOITEIN, S. D. gesammelten yemenitischen Sprichwörtern wird „wadjh" als das „Edelste" im Gegensatz zum „Gemeinen" herausgestellt, das Letztere durch Schuhwerk oder Scherben symbolisiert (S. 164, Nr. 1270, S. 169, Nr. 1320, 1321).

Es ist leicht zu verstehen, daß „Sharaf" einen handlungstheoretischen Rahmen vorgibt. Um diesen zu exponieren, wird es notwendig sein, die tribale Grammatik des „Sharaf" darzustellen. Ich verweise auf das nachstehende Schema, in welchem die Ergebnisse meiner Analyse zusammengefaßt sind.

Ehre	Folgezustand einer positiv bewerteten Handlung	Folgezustand einer negativ bewerteten Handlung
sharaf wadjh	ʿarḍ karāmah shīmah	ʿayb, Schande, spezifiziert ḥasham, Schande, allgemein

Im Sprachgebrauch werden die Bezeichnungen für den Folgezustand eines positiv bewerteten, d. h. mit den Normen korrespondierendes Verhalten als Synonyme für „Ehre" verwendet[103]. „ʿArḍ" bezieht sich auf Handlungen oder Verhaltensweisen, die kontextuell das kollektive Ansehen, also das der Familie, der Verwandtschaftsgruppe und des Stammes bedingen; „karāmah" verweist auf ein freigebiges Verhalten, „shīmah" berührt moralische Qualitäten und wird auch im Zusammenhang mit dem moralischen Wohlverhalten geschlechtsreifer Mädchen und Frauen gebraucht[104]. Im Zusammenhang mit dieser Terminologie möchte ich der Vollständigkeit wegen erwähnen, daß ich den Terminus „nāmūs", der in den nordarabischen Ländern und in der Türkei gebräuchlich ist, unter den von mir aufgesuchten Stämmen nicht gehört habe[105]. Wie mir Qādī Ismāʿīl al-Akwaʿ versicherte, wird „nāmūs" im Yemen nur selten verwendet.

Im Gewohnheitsrecht der yemenitischen Stämme läßt der soziale Geltungsanspruch der „Ehre" keine Ausnahmen und Privilegierun-

[103] Vgl. Abū Ghānim: 290; Rossi: 1939, 224; Serjeant: 1984 Ms. S. 9; Lane: 2008.

[104] Zu shīmah" vgl. Dostal: 1985, 207; ferner Rossi: 1939, 229, dort unter „onore".

[105] Rossi: 1939, 229 führt unter dem Stichwort „onore" auch „nāmūs an. Nach Lane: P. 8. 2854 ist dieses Wort griechischen Ursprungs. Im Türkischen und bei den ägyptischen Beduinen bedeutet dieser Terminus „sexual honour" (Meeker: 1976 a, 244; 1976 b, 384, s. auch Abou-Zaid). Im Gegensatz zu diesem spezifischen Sinnzusammenhang gebraucht Glaser: TGB. X., 178, 188 diesen Terminus als Synonym für „Ehre" schlechthin.

gen zu. Für die Klassifizierung der Verstöße gegen die normative Struktur der „Ehre" und für die Bestimmung ihrer Strafbarkeit sind zwei Kategorien: „'ayb" und „ḥasham" vorgesehen. Der letztere Terminus bedeutet Schande in einem allgemeinen Sinn, dagegen werden mit „'ayb", verbunden mit Adjektiva, unterschiedliche Grade des Ehrverlustes, aus denen man bestimmte Entschädigungsansprüche ableitet, ausgedrückt[106]. Daraus läßt sich das Feld des Geltungsanspruches der Ehre ermitteln. Aus dieser Klassifizierung läßt sich das Geltungsfeld der „Ehre" erkennen. Als „'ayb al-aswad" (schwarze Schande) gelten die unrechtmäßige Tötung von Stammesangehörigen, eines „ḍayf", „sayyir", qaṭīr", „rabī", „rafīq"; ferner

[106] Zur Veranschaulichung der Funktion der „Schande" im Familienleben zitiere ich einen Passus aus einem unveröffentlichten Vortrag von Frau G. vom Bruck (London) „Aspekte des Frauenlebens in Ṣan'ā' (Arab. Republik Jemen)." Dieser Vortrag repräsentiert die ungekürzte Fassung ihres Beitrags in Daum, W. (Edit.): Jemen. 3000 Jahre Kunst und Kultur des glücklichen Arabien. Innsbruck–Frankfurt/M. 1988: 397–410. *„Die Bedeutung der Schande, 'aib, im Leben der Frau kann kaum überschätzt werden. Der Begriff muß unbedingt differenziert behandelt werden, da die Konsequenzen einer 'aib-Handlung sehr unterschiedlich sein können. Es handelt sich doch eigentlich um einen Wertmaßstab, der in Beziehung zum Begriff der Scham gesetzt werden muß. 'aib meint so vieles, was von der Gesellschaft nicht sanktioniert, nicht gutgeheißen wird, wobei es sich auch um Schande handeln kann. Wenn aber ein kleiner Junge, Sprößling einer konservativ-puritanischen Familie, z. B. jemanden zu stürmisch begrüßt und ihm von den Verwandten ein 'aib zugerufen wird, so geht es hier noch nicht um Schande. Wenn aber ein Mann bei seiner Rückkehr einen Freund im Hause antrifft, während sich nur seine Gattin dort befand, so ist das ganz gewiß schamlos, ‚schändliches' Verhalten. Im täglichen Umgang zwischen Müttern und Kindern sind die Begriffe 'aib und haram nicht ganz voneinander abgegrenzt und austauschbar. Mädchen lernen beispielsweise, daß es 'aib ist, den Raum der Männer (makan ar-ridjāl) zu betreten. In einigen Familien wird das Hören von Musik als haram abgetan. Gegen die Regel des guten Benehmens verstoßende Kinder werden oft (manchmal in liebevollem Unterton) als harami bezeichnet (ansonsten jemand, der eine rechtswidrige Handlung ausführt). Das Infragestellen männlicher Autorität ist 'aib. Diese Wertorientierung hat im Verein mit der ökonomischen Abhängigkeit der Frau zu Verhaltensweisen geführt, die ihre Inferiorität bekunden; so werden nicht nur alte Verwandte in der Pluralform angeredet, sondern auch der Gatte; soll das Rauchen in seiner Gegenwart vermieden werden, und er muß vom Verlassen des Hauses nicht nur unterrichtet werden, sondern die Begründung auch befürworten. Die meisten Frauen akzeptieren männliche Kontrolle, ob es sich um ihre Rechtsposition handelt, wie die Auswahl des Gatten, oder ihre Intimsphäre: der Ehemann trifft die Entscheidung, ob das Fasten während der Stillzeit unterbrochen werden soll."* Ich danke Frau G. vom Bruck für die Abdruckgenehmigung.

Vergehen gegen das Leben und Gut einer Person, die unter einem Schutzvertrag (dhimmah) steht und Zuwiderhandlung gegen die für das Stammesterritorium (ḥurmat al-waṭan) geltenden Schutzbestimmungen[107]. Als „'ayb al-aḥmar (rote Schande) stuft man die Tötung eines Stammesangehörigen ein, mit dessen Stamm man vor der Tat einen Friedensvertrag abgeschlossen hat[108]. In die Kategorie „'ayb al-abyaḍ" (weiße Schande) fällt die Tötung eines Stammesangehörigen während kriegerischer Auseinandersetzungen[109]. In diesem Zu-

---

[107] ABŪ GHĀNIM 243, 284f., ROSSI: 1948, 16, 28

Zu „ḍayf s. ABŪ GHĀNIM: 256; ADRA: 180ff.; GINGRICH: 1986, 53ff.; RATHJENS: 181.

Zu „sayyir" s. ABŪ GHĀNIM: 284. Dieser Begriff bezeichnet einen Schutzgenossen. Zum sayyir-Verhältnis s. Kap. I./3 in dieser Publikation. GLASER: 1886 b, 53 gibt zu diesem Begriff die folgende zusätzliche Erklärung: *„sair = Genosse, Freund, Spielgenosse ... sayr ist ein Abzeichen, das die unbeschnittenen Jünglinge oder Knaben um den Hals tragen. Sie gelten mithin im feindlichen Feuer als sacrosanct. Man will damit nichts weiter sagen, als daß ein Unbeschnittener gleich einem Kinde oder einem weiblichen Wesen, das man für fähig hält, sich mit Spiel und Tand zu befassen. Ser ist also das Zeichen der Kindlichkeit, des Frohsinns, des ungestörten, sacrosancten Herumtummelns."* In seinem Tagebuch über die Reise nach Mārib (MÜLLER-RHODOKANAKIS: 9f.) schreibt er: *„Der Sejir nun ist ein beliebiger Kabile oder Beduine, der im Namen seines Stammes oder der Untertabteilung, welcher er angehört, für die Sicherheit des Weges in seinem Stammesgebiet bürgt. Er begleitet seine sairat, d.h. seinen Schützling oder seine Schützlinge, und es gilt als eine Schmach für den ganzen Stamm, wenn man ihn bei der Ausübung seines Rechts behindert."*

Zu „qaṭīr" s. ABŪ GHĀNIM: 256, 284. Es handelt sich hierbei um ein Stammesmitglied, das aus Gründen der Not, konkret durch mangelnde Weidegründe, in einem fremden Stammesterritorium ein eingeschränktes Nutzungsrecht über die dort befindlichen Weidegründe erhält. Es darf sich in diesem Stammesterritorium ohne Begleitung bewegen und steht unter dem Schutz des betreffenden Stammes. Das eingeschränkte Nutzungsrecht besagt in diesem Fall, daß der qaṭīr keine Felder anlegen und bestellen darf. Für die Nutzung der Weideflächen leistet er kein Entgelt, d.h., daß das qaṭīr-Verhältnis auf der Grundlage inter-tribaler reziproker Hilfeleistung beruht. GLASER beschreibt dieses Rechtsverhältnis falsch (MÜLLER-RHODOKANAKIS: 107f.).

Zu „rabī'" s. ABŪ GHĀNIM: 284. Dieser Begriff bezeichnet einen Asylanten, der bei einem fremden Stamm Zuflucht sucht, und diesen um Schutz und Unterstützung bezüglich eines an ihm begangenen Unrechts ersucht.

Zu „rafīq" s. ABŪ GHĀNIM: 256; ADRA: 173f.; DOSTAL: 1985, 55f., 210f., 223; GINGRICH: 1986, 46ff.; RATHJENS: 181; ROSSI: 1948, 20

Zu „ḥurmat al-waṭan" s. ROSSI: 1948, 19. Nach GLASER: 1886 b, 58 ist unter „waṭan" Stamm zu verstehen, nicht Land oder Heimat.

[108] ABŪ GHĀNIM: 286.

[109] Ibd.: 286.

sammenhang hat man das yemenitische Sprichwort „ḥarb ṭūla 'l-zamañ 'ayb", frei übersetzt: ein Krieg, die ganze Zeit hindurch währt Schande, zu verstehen, das als Ansporn zur Beendigung von Auseinandersetzungen gebraucht wird[110]. Obgleich man bei den einzelnen Stämmen unterschiedliche Klassifizierungen mit weiteren Abstufungen, als sie hier angeführt wurden, findet; sie alle berühren thematisch ein Vergehen gegen das Leben, körperliche Verletzungen und Verstöße gegen die Sicherheitsgarantien, wie sie aus den Beziehungen der Abstammung einerseits und zu den Stammesfremden andererseits erwachsen[111]. Diese Andeutungen mögen genügen. Immerhin läßt sich aus ihnen der Geltungsbereich der „Ehre" erkennen: die Achtung des Lebens der Stammesangehörigen, die Einhaltung eingegangener Schutzverpflichtungen, die Sicherstellung des tribalen Gemeineigentums und des Eigentums der Stammesmitglieder sowie die Wahrnehmung von Vertragsverpflichtungen.

In der sozialen Dimension erweist sich der Anspruch der Ehre und das Vergehen gegen diesen normativen Anspruch, die Schande, von der öffentlichen Meinung abhängig; die Ehre im Sinne der Anerkennung eines als richtig und gerecht anerkannten Handelns, die Schande im Sinne einer Verdammung des als unehrenhaft bewerteten Handelns. Die Schande ist so ein wirksames Instrument gegen die Übertretung von Normregeln. Daher wurde von den behandelten Stämmen für besonders gravierende Fälle ein subtiles Mittel des Rechtsweges entwickelt, durch das man seinen Anspruch auf die Wiederherstellung der Ehre durch Beilegung anzeigt – was dem konsensuellen Prinzip des Gewohnheitsrechts entspricht –, um die öffentliche Meinung zu mobilisieren: das Aufstellen eines Schandpfahles (lā'imah/lawā' im, djidhn djudhūn)[112]. Es ist dies ein Akt der öffentlichen Anzeige eines widerfahrenen Unrechts. Schandpfähle werden auf öffentlich zugänglichen Stellen (Eingang zum Markt oder Siedlung, eventuell vor dem Haus des Forderers) gesetzt. Das dafür bestimmte Holzstück wird am oberen Ende angekohlt, dann in den Boden gerammt und mit angehäuften Steinen umgeben. Anschließend befestigt man daran ein schwarzes Stoffstück von einem Frauenkleid. Beim Errichten eines Schandpfahles wird von demjenigen,

---

[110] Al-Akwa': I., 416, Nr. 1479.

[111] Vgl. Rossi: 1948, 28.

[112] Müller-Rhodokanakis: 76b, 86b, 134b; Dresch: 1987b, 428f., Photo auf S. 434.

dessen Ehre verletzt wurde, der Name desjenigen, dem dieser Schandpfahl gilt, und der Inhalt der Beschuldigung vor Zeugen genannt. Der Abbau des Schandpfahles erfolgt ebenfalls im Beisein von Zeugen mit der Mitteilung über die erfahrene Genugtuung. Denjenigen, dessen Handlung durch den Schandpfahl angeprangert wurde, nennt man „madjdhūm" (aussätzig) oder „mashtūm" (geächtet) d. h. daß diesem Mann die Übernahme gewohnheitsrechtlich bestimmter Funktionen verboten ist[113]. So kann er z. B. weder als Reisebegleiter, noch als Zeuge oder Bürge in diesem Zustand fungieren.

Aber auch besonders ehrenhafte Handlungen werden unter den behandelten Stämmen durch Aufstellung einer weißen Flagge (bayḍā') öffentlich angezeigt[114]. Ich konnte dies auf dem Markt in al-Ḥayfah (Arḥab) beobachten, wo von einem Dawshān eine solche Fahne aufgestellt wurde, wobei dieser den Namen des zu Ehrenden nannte und seine vollbrachte Tat rühmte. Einen Sonderfall, die Aufstellung einer weißen und schwarzen Flagge (al-bayḍā' wa'l-sawdā') berichtet P. Dresch[115]. Es ist dies ein Rechtsweg, durch den der Beschuldigte a priori aufgefordert wird, in einer festgesetzten Zeit den Konflikt zu beenden und damit die Ehre des Forderers wiederherzustellen. Im Falle, daß er diesem Rechtsanspruch Genüge leistet, wird die schwarze Flagge entfernt, im umgekehrten Fall, die weiße.

Ich versage es mir, hier auf eine weitere Erörterung des tribalen Gewohnheitsrechts einzugehen, dies würde nur den vorgegebenen thematischen Rahmen sprengen. Vielmehr möchte ich im Hinblick auf unser Anliegen, die gewohnheitsrechtlichen Bestimmungen für Reisende in Stammesgebieten herausstellen.

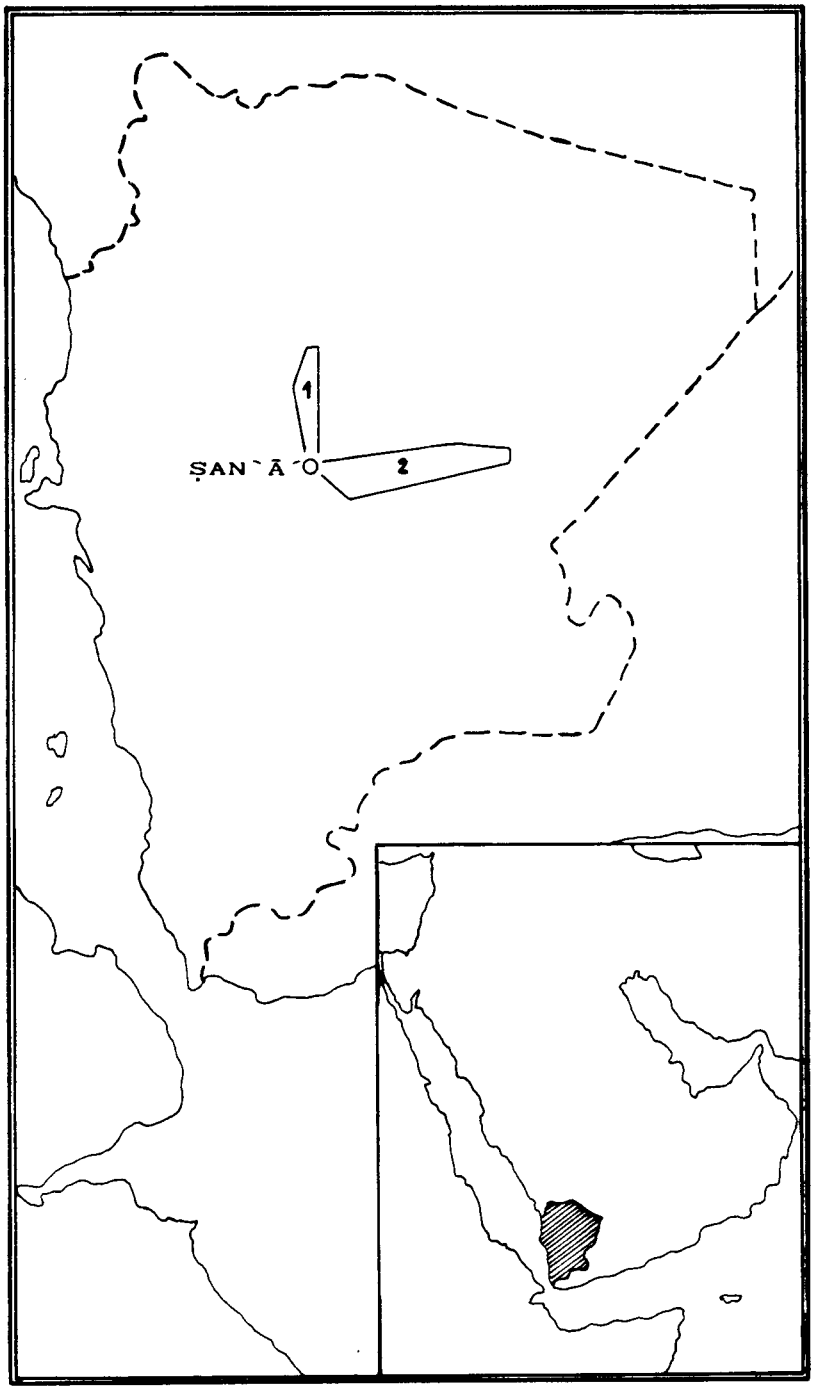
Diese speziellen Bestimmungen sind im Kontext mit dem Hoheitsrecht eines Stammes zu sehen, denn sie regeln den rechtmäßigen Eintritt in das Stammesgebiet, d. h. sie stehen in Übereinstimmung mit den Vorkehrungen zum Schutze des Stammesgebietes. Ein nicht rechtmäßig vereinbartes Betreten eines Stammesgebietes würde als Angriff gewertet werden. Auf diese Weise dienen sie einerseits der Wahrung der Souveränität, andererseits aber auch dem Schutz der Reisenden vor Übergriffen seitens Stammesangehöriger des betreffenden Stammesgebietes. Im Gewohnheitsrecht sind hierfür zwei Rechtsverhältnisse vorgesehen, die durch die Begriffe „sayyir" und

[113] Dresch: 1987b, 436.
[114] Glaser: 1884, 177f.
[115] Dresch: 1987b, 433f.

„rafīq" ausgedrückt werden. Das „sayyir-Verhältnis" gründet sich auf einem Friedensvertrag zwischen Stämmen[116]. In den Begriffen des Gewohnheitsrechts heißt das: Ein Stamm bzw. ein Stammesmitglied garantiert nur einem Angehörigen eines anderen Stammes, mit dem man sich im Friedenszustand (ḥāl al-salām) befindet, die notwendige Sicherheit (ḍamān) während seiner Reise durch das Stammesgebiet. In einem Friedensvertrag sind diese Reziprozitätsbeziehungen miteingeschlossen. Demgegenüber bezieht sich das „rafīqVerhältnis" auf einen außerhalb solcher rechtlicher Vereinbarungen stehenden Stammesfremden[117]. Es gründet sich auf eine persönliche Willenserklärung eines rechtsfähigen Stammesangehörigen, die bezweckt, einen Stammesfremden durch das Stammesgebiet zu geleiten und für seine Sicherheit (Leben und Gut) zu bürgen, wofür der Stammesfremde an ihn ein vorher vereinbartes Entgelt zu entrichten hat. In der Vereinbarung werden Zeitdauer und Wegroute festgelegt. Da die übernommene Schutzgewährung vom Rafīq als persönliche Ehre (fī wadjh al-ḍāmin/Ehre des Protektors) aufgefaßt wird, gilt es daher als „ʿayb al-aswad" (schwarze Schande), wenn er seinen Schutzbefohlenen tötet. So haben sich die Mörder Siegfried Langer's eines solchen Vergehens schuldig gemacht.

[116] Abū Ghānim: 284.

[117] Abū Ghānim: 256; Adra: 173f.; Dostal: 210f., 223; Glaser: 1884, 176a.; Gingrich: 1986, 44f.; Rathjens: 181; Rossi: 1948, 20.



Karte 1: Reisegebiete Ed. Glasers.
1. Reise nach Arḥab und Ḥāshid.
2. Reise nach Mārib.

II. GLASERS REISE NACH ARḤAB UND ḤĀSHID (31. Jänner–13. Feber 1884)

1. Allgemeine Bemerkungen

Für die Analyse dieser Reise lag bisher nur der von Glaser unter dem Titel „Meine Reise nach Arhab und Haschid" (1884) veröffentlichte Bericht über den Verlauf und die Ergebnisse seiner Unternehmung vor. Des weiteren standen mir im Nachlaß von H. v. Wißmann aufgefundene Manuskripte „Geographische Forschungen im Jemen" (I.–III. Bd.) zur Verfügung, die sich gegenwärtig im Geographischen Institut der Universität Tübingen befinden und mir von Prof. Dr. H. Kopp dankenswerterweise zur Einsicht überlassen wurden. Diese Manuskripte repräsentieren eine vermutlich von Glaser selbst vorgenommene bzw. korrigierte Übertragung der Tagebuchaufzeichnungen seiner 1883/84 vollzogenen Reisen. Im Hinblick auf diese neue Quellenlage muß ergänzend festgestellt werden, daß die Berichterstattung in den beiden genannten Quellen in zahlreichen Ausführungen voneinander abweicht und seine maßlosen Enttäuschungen über die nicht erreichten Ziele und seine Verbitterung über die Behinderungen, die ihm seitens der einheimischen Bevölkerung erwuchsen, widerspiegeln. Diese erlauben uns, etwas von den Schwierigkeiten nachzuempfinden, die er bei seiner Reise zu überwinden hatte. Der Tenor dieser Darstellungen erschließt sich unserem Verständnis, wenn man bedenkt, daß Glaser diese Reise voller Optimismus angetreten hat. Eine Tagebucheintragung (20. Jänner 1884) bezeugt seine hoffnungsvolle Stimmung: „*Nach allen diesen Vorgängen dürfte diese Reise eine wahre Fürstenreise werden, wenn nichts menschliches passiert.*"[1] Die inhaltlich auf einen Reisebericht abgestimmte Veröffentlichung läßt zudem eine Reihe von Daten vermissen, die in den „Geographischen Forschungen im Jemen" enthalten sind. Sie werden teilweise in der Zusammenfassung dieses Abschnittes und im Anhang II. aufgewiesen, um dem Leser eine gründliche Auskunft über die Forschungsergebnisse Glasers in diesen Regionen zu vermitteln.

[1] Geogr. Forsch. II/III. 1. T. Bl. 95^{v}.

2. Die politische Situation zum Zeitpunkt des Reiseantritts

Es liegt nahe, zunächst die politischen Verhältnisse zu umreißen, denen sich Glaser konfrontiert sah. In seinen Aufzeichnungen lassen sich zumindest die Grundzüge der zeitgenössischen politischen Lage erkennen. Die Schlüsselposition in unserer Betrachtung nimmt naturgemäß das Handeln des türkischen Gouverneurs Muḥammad 'Yzzet Pāshā ein, der seine politischen Konzepte in einem Rahmen entwickelte, der auf den objektiven politischen Verhältnissen im Yemen beruhte. In der nördlichen und zentralen Region wurden diese in erster Linie von Imām al-Hādī Sharaf al-Dīn bestimmt, dem tatkräftigen Gegenspieler der Türken. Im Kräftespiel der mächtigen Stammeskonföderationen der Bakīl und Ḥāshid organisierte er den Widerstand gegen die türkische Okkupationsmacht. Seine Anhänger agierten rege auf den Marktplätzen, selbst in der türkischen Einflußsphäre, wo sie die Proklamationen des Imām mit dem Grundtenor „Wer Gott gehorcht, gehorcht auch dem Imām", verkündeten[2]. Aufgerufen wurde zum Djihād gegen die zu Ungläubigen erklärten Türken. Allerdings sollte man sich nicht von dem Trugschluß leiten lassen, daß diese Appelle des Imām widerspruchslos Gehör fanden. Gegenüber der Vergangenheit, in der die Imāme ihren Herrschaftsanspruch ausschließlich über Stämme zur Geltung bringen mußten, erwies sich nun die Präsenz der Türken als sehr hinderlich für die Ausweitung der imāmatischen Domäne, die, parenthetisch auch den Stämmen nicht uneingeschränkt willkommen war. Daher erhielt der Djihād, der vornehmlich gegen die Expansion der Türken gerichtet war, in seinem späteren Verlauf ein religiös verhülltes nativistisches Gepräge. Er wurde zur Abwehr der von den Türken geübten Lebensweise, die den yemenitischen Traditionen als entgegengesetzt empfunden werden mußte. Es sollte hierbei nicht übersehen werden, daß die im zentralen Hochland errichteten türkischen Stützpunkte, eine Art Patt-Situation bewirkten. Die von den Türken erfolgreich geübte Vermittlerrolle in inter-tribalen Konflikten ermöglichte es ihnen, eine gewisse Einflußnahme auf die Stämme dadurch geltend zu machen. Nutznießer dieser Situation waren die auf ihre Souveränität bedachten Stämme, die zwischen den beiden lokalen Machtgruppen, Türken und Imām, ihre tribalistischen Interessen wahrnehmen konnten. Noch war die Zeit der Anarchie, die durch die Türken beendet wurde,

[2] Ibd.: Bl. 83v.

nicht vergessen, in der die Bakīl in die Gebiete der Ḥāshid und Hamdan vorstießen, die damalige Ohnmacht der Imāme nutzend. Während der Anwesenheit Glasers bestimmten daher die Nachwirkungen der Feindseligkeiten zwischen Bakil und Hashid das politische Leben. Die Folge davon war eine allgemeine Instabilität, keine klare Scheidung der Fronten zwischen den Machtgruppen. So verhielten sich z. B. die Einwohner von Ḍafir in dieser ungeklärten Lage politisch völlig neutral, obgleich Imām al-Hādī Sharaf al-Dīn vor seinem Amtsantritt in diesem Zentrum religiöser Gelehrsamkeit sogar Vorlesungen gehalten hatte[3]. Zudem beherrschten Quereleien den Alltag. Die Einwohner von Darḥān zerstörten am 24. Dezember 1884 die zur Siedlung Kuḥlān gehörenden Kaffeepflanzungen als Vergeltung für den Tod eines ihrer Angehörigen, den er im Streit mit Kuḥlāni's erlitten hatte[4]. Um Auseinandersetzungen mit den Bewohnern von 'Amrān, Verbündete der Kuḥlānis, zu entgehen und um sie wirtschaftlich zu schädigen, wurde von den 'Ayāl Surayḥ ein Markt in Warrik etabliert, der am gleichen Tag wie in 'Amrān (Montag) abgehalten wurde[5]. Die Türken selbst beschränkten sich auf nur wenige Stützpunkte, in denen sie eine Verwaltung aufzubauen versuchten. Der Mangel an notwendigen Truppenkontingenten verminderte die Entscheidungsmöglichkeit der türkischen Verwaltung und schränkte ihren politischen Handlungsspielraum gravierend ein.

In diesem Kontext steht die Politik Muḥammad 'Yzzet Pāshās, der über ausreichende Erfahrungen im Umgang mit Arabern verfügte[6]. Die Glaserschen Hinweise vermitteln ein Bild einer souverä-

[3] Ibd.: 88v.

[4] Ibd.: Bl. 80v.

[5] Ibd.: Bl. 72v.

[6] GLASER notierte einige biographische Angaben über Muḥammad 'Yzzet Pāshā. Geogr. Forsch. II/III. 2. T. Bl. 125v.: *„Als Sohn eines Marschalls kam er außerordentlich jung nach Absolvierung der Generalstabsschule in Konstantinopel (er sprach jedoch nicht französisch) als Oberstleutnant und Generalstabschef zum 4. Armeecorps nach Erzerum. Als Oberst war er im 5. Corps in Damaskus. Nach Konstantinopel zurückgekehrt, wurde er Liwa und kam in dieser Eigenschaft abermals nach Damaskus und zwar wieder als Generalstabschef. Als Feriq wurde er Kommandant von Bayrut, welchen Posten er 1 Jahr inne hatte. Er ging dann als ra'īs madglis al-'orda nach Ṣan'ā', wo er 3 Jahre und 4 Monate blieb, um sodann als Festungskommandant nach Widdin abzugehen. Er blieb daselbst ca. 1 Jahr, während dessen der russisch-türkische Krieg ausbrach. 4 Monate wurde um die Festung gekämpft und endlich mußte er sie auf Befehl der Regierung übergeben. Dann blieb er 2 Jahre in Konstantinopel in der Eigenschaft eines ra'īs dayrat al-nizām, einer Zweigabteilung der Dār al-Shura (Kriegsrat). Dann wurde er zum*

nen, vielschichtigen und nüchtern abwägenden Persönlichkeit. Seine Politik konzentrierte sich einerseits auf die Abwehrmaßnahmen gegen den nach Gebietserweiterung drängenden Imām, andererseits auf die Wahrung der türkischen Interessen im Süden gegenüber den Briten, die seit der 1839 erfolgten Einnahme von 'Aden, den türkischen Anspruch auf die süd-yemenitischen Gebiete vehement reduzierten[7].

Walī und Kommandanten von Skutari (Albanien) ernannt, wo er kaum 1 Jahr blieb. Er scheint dort den Widerstand der Bevölkerung gegen die Übergabe eines anderen als des im Berliner Vertrag bestimmten Hafens an die Montenegriner aufgestachelt zu haben und mußte abberufen werden. Nach 2 monatlichem Aufenthalt in Konstantinopel ging er nach Baghdad als Truppenkommandant, wo er während seines 16-monatigen Aufenthaltes über den Kopf des alten Wālī hinweg (er hatte seinen Schwiegervater Nādjib Pāshā als geheimen Beamten im Palais von Jildiz) eigen Politik betrieb. Von hier fuhr er direkt nach Jemen, wo er bis heute sich hält.“

[7] GLASER vermittelt einen anschaulichen Bericht über die Politik Muhammad 'Yzzet Pāshā, Geogr. Forsch. II/III. 2. T. Bl. 125v.ff.: *„Schon bei seinem ersten Aufenthalt lernte dieser General den Wert der Dienste des Shaykh 'Abdallāh al-Dhul'ī der 'Ayāl Surayḥ schätzen, der sich schon bei der Einnahme von Kawkabān als Anhänger der türkischen Regierung erwiesen hatte und dann selbstverständlich nichts dagegen hatte, als ihm von türkischer Seite immer mehr Einfluß eingeräumt wurde und zwar zunächst speziell gegen den Shaykh 'Abdallāh Sa'r von 'Amrān, auf dessen Kosten er sich immer mehr ausdehnte und sogar selbst Nadjr erhalten hätte. Das war ein bedeutender Erfolg für die türkische Regierung, die auf diese Art einen Keil zwischen 'Amrān und Hamdān einerseits und zwischen 'Amrān und Ḥāshid andererseits, lauter Verbündete der Ḥāshid, eingetrieben hatte. Als 'Yzzet Pāshā als Walī nach Jemen kam, war es seine erste Sorge, eine Expedition gegen die Bani Marwan auszusenden und zwar unter Refīq Bey, einem gelehrten Militär- und Artillerieobersten, auf welchen 'Yzzet Pāshā schon in Baghdad aufmerksam geworden war. Diese Expedition mißlang jedoch geradeso wie die unter Meḥmed Bey, indem auch diesmal bei einem Überfall der Rebellen ca. 100 Soldaten im Lager selbst teils getötet, teils verwundet wurden, ganz abgesehen davon, daß das Klima zahlreiche Offiziere und Mannschaften (besonders durch den Medīna-Wurm) kampfunfähig machte. Unterdessen hatte 'Yzzet Pāshā bereits mit dem Dā'ī von Yām durch Vermittlung seines in Ṣan'ā' anwesenden Vertreters Aḥmad Serrār, einem 65-jährigen Greis, Verhandlungen angeknüpft: Gegen Auslieferung der den Yāmiten bei der Eroberung von 'Aththarah vorenthaltenen Gebäude und Kaffeegärten von einem angeblichen Wert von 200.000 Maria Theresien Taler, gelang es 'Yzzet Pāshā, den Dā'ī zu bestimmen, eine Deputation nach Ṣan'ā' zu schicken unter der Führung Fakhrī 'Abdallāh's, des Sohnes des Dā'ī. Auf diesen Entschluß des bis dahin feindseligen Dā'ī mag auch der Umstand von Einfluß gewesen sein, daß 'Yzzet Pāshā absichtlich in den kaum 4 Wegstunden von der yāmitischen Hauptstadt Badr entfernten Grenzen Truppen aufmarschieren und dort mit Kanonen Exercitien machen ließ, was man in Badr sehr deutlich*

Im folgenden wollen wir uns damit begnügen, die Grundzüge seiner anti-imāmitischen Politik aufzuzeigen. Behindert durch den bereits erwähnten Mangel an ausreichenden Truppen, sah er in Vertragsabschlüssen mit den traditionellen Gegnern des zayditischen

sah und hörte. Es kam eine Art von Friedensabschluß zustande, der sogar durch eine Intervention der Yāmiten bei den Banī Marwān, auf die sie Einfluß haben, eingeleitet worden war. Nunmehr konnte 'Yzzet Pāshā es wagen, den bis hart an 'Amrān vorgerückten Sharaf al-Dīn anzugreifen. Er schickte demgemäß 4 Bataillone zu durchschnittlich 380 Mann und im ganzen mit 1 großen Kanone und 2 Gebirgsgeschützen über 'Amrān auf dem Djabal 'Ayāl Yazīd, wo sie mehrere Monate hindurch im Lager bei Lūmi beschäftigungslos liegen blieben, die immer kleiner werdende Araberansammlung einfach abwartend. Die Truppen waren vom Oberstleutnant Aḥmad Rushdī Bey, einem schlauen Syrer (Araber, reich und geizig) befehligt. Ich schloß mich ihnen als Forschungsreisender an. Gleichzeitig stachelte der Wali, wahrscheinlich durch Vermittlung 'Abdallāh Dhul'ī's den Bakīl (Sufyān) Shaykh Thamthamī aus dem Wādī Khaywān auf, mit den in demselben Wādī angesiedelten Ḥāshiditen Handel anzufangen, bei denen er auch von Sayyid Muḥammad, dem ältesten, etwa 20jährigen Sohne des bereits verstorbenen Hauptrebellen Muḥsin Shahārah unterstützt wurde. Thamthamī nahm in der Tat 2 Ḥāshid Weiber gefangen, worauf, und zwar knapp nach der Einnahme von Sūdah, ganz Ḥāshid über den kleinen Sufyānstamm herfiel und im W. Khaywān ein entsetzliches Blutbad anrichtete, dem 4 Dörfer gänzlich zum Opfer fielen. Sharaf al-Dīn, der schon bei dem gleichzeitig mit dem Krakatau Ereignis zusammenfallenden Aufstand im Ḥaraz fast ganz Bakīl (sogar Hawlān) gewonnen hatte, erhielt nunmehr weder von Ḥāshid noch von Bakīl genügend Unterstützung und mußte sich einfach von Sūdah und Shahārah nach Wada'ah zurückziehen. Als ich Mitte Februar 1844 nach Ṣan'ā' zurückkehrte, eilten nicht nur sämtliche Ḥāshid- und Bakīl-shaykh, sondern sogar auch die Notablen von Ḥabūr, Shahārah und Ṣa'dah zu 'Yzzet Pāshā, um sich ihm zu unterwerfen. Ich riet Yzzet Pāshā davon ab, schon jetzt den Einflüsterungen dieser Leute Gehör zu schenken, die für Ṣa'dah ein türkisches Bataillon als genügend erklärt hatten. Zu derselben Zeit brach in Khawlān ein offenbar vom Wālī arrangierter Aufstand aus, der mit der gänzlichen Demütigung dieses Landes endigte (Truppenkommandant 'Omar Pāshā). Schon vorher war 'Yzzet Pāshā auch darauf bedacht, die türkische Herrschaft im Süden, in der sogenannten Ḥudjdjarīyah auszudehnen und zu befestigen. Er sandte dorthin 2 Bataillone von Ta'izz aus und verlor auch Bāb al-Mandab nicht aus den Augen. Im Ramadan 1883 sandte er den kaum vor 3 Monaten aus 'Affār zurückgekehrten Generalstab Qolaghāsi Yūsuf Ken'an Bey in spezieller Mission via al-Ḥudaydah und al-Mukhā nach Bāb al-Mandab, wo einheimische Zaptiehe eingesetzt wurden. Knapp nach meiner Abreise aus dem Jemen (Mitte März 1884) vermittelte 'Yzzet Pāshā zwischen Ḥāshid und Bakīl einen 5-jährigen Waffenstillstand, sich jedoch selbst Geißeln aus jedem Stamme ausbedingend. Auf mein Eindringen hatte 'Yzzet Pāshā bereits im Januar 1884 den Entschluß gefaßt, auch Mārib zu unterwerfen. Der Dhu Ḥusayn Shaykh übernahm die Rolle, mit seinen in der Nähe von Mārib und im unteren Djawf etablierten Kämpen den Sharīf von Mārib anzugreifen. Sie eroberten nach und nach die Ruinenstätten

Imām, in der Aufwiegelung der Stämme gegeneinander und in der Bestechung von Stammesoberhäuptern geeignete Mittel, um den Einfluß des Imām einzudämmen. So sicherte ein mit den im östlichen Yemen lebenden ismā'īlitischen Yām abgeschlossener Friedensvertrag die östliche Flanke gegen den Imām. Gegenüber den Stämmen des zentralen Hochlandes, die sich einer klaren Entscheidung für eine der beiden politischen Kräfte, Imām – Türken, entziehen konnten, bediente er sich erfolgreich des Mittels der Aufwiegelung der Stämme gegeneinander, um der vom Imām intendierten Vereinigung dieses militärischen Potentials entgegenzuwirken. Sein Tun und Handeln entlarvt sich durch fein gesponnene Intrigen, die den Ausbruch von Gewalttaten herbeiführten. Es gibt genügend Fälle, die die weitreichenden Folgen dieser Intrigenpolitik sichtbar machen. So stachelte er den Sufyān Shaykh al-Thamthamī (Bakīl) auf, eine Hashid-Siedlung zu überfallen. Bei dieser Aktion wurden von den Sufyān zwei Ḥashid-Frauen entführt, in den Augen der Stämme eine frevelhafte Tat. Nachdem alle inter-tribalen Bestrebungen scheiterten, dieses unehrenhafte Geschehen gewohnheitsrechtlich auf dem Verhandlungswege zu regeln, kam es zu einem blutigen Kampf zwischen den

Baydā, Sūdah Kemnā und drangen bis auf kurze Distanz von Mārib vor. Da mußte leider meine Abreise nach Europa erfolgen und eine der schönsten wissenschaftlichen Reisen, für deren Erfolg nicht nur der Shayif sondern auch die Ashrāf des unteren Djawf sich beim Wālī verbürgt hatten, unterbleiben. Ende Mai 1884 bereits erschien der Sharīf von Mārib persönlich in Ṣan'ā' um mit dem Wālī zu verhandeln. Leider schenkte die türkische Regierung in Konstantinopel den Vorstellungen 'Yzzet Pāshā's kein Gehör und sandte keine Truppen. Das ermunterte wieder den Widerstand Sharaf al-Dīn's, der in den folgenden Monaten selbst Ḍofīr und Kawkabān (beide bei Ḥadjdjah) besetzte. Da auch noch andere Aufstände südlich von Ṣan'ā' drohten und zum Teil auch ausbrachen, erkannte die Konstantinopler Regierung endlich die Gefährlichkeit der Situation und sandte aus dem Hidjaz 2 Bataillone und auch später aus Konstantinopel selbst noch ca. 1.500–2.000 Mann, mit welchen alle Aufstände unterdrückt werden konnten. Refīq Bey, welcher in Qufl (zwischen Ḥadjdjah und Luhīyah) festen Fuß gefaßt hatte, mußte gegen Ḥadjdjah vorrücken und erntete dort in Gemeinschaft mit dem wackeren Major Meḥmed 'Arīf Effendi, der sich schon in Sūdah ausgezeichnet hatte und mit dem General 'Omar Pāshā Lorbeeren. Oktober 1884 bereits scheint schon wieder alles in bester Ordnung zu sein. 'Abdallāh al-Dhul'ī, welcher sich bisher ausgezeichnet hatte und schon nach der Einnahme von Sūdah zum Kaimakām dieser Provinz ernannt worden war, wurde endlich auch (Jänner 1885) vom Sultan mit dem Grade eines Mir Mirān (entsprechend dem militärischen Rang eines Divisionsgenerals, Ferīq) bedacht."

Sufyān und Ḥāshid im Wādī Khaywān[8]. In der Folge fielen im November 1884 Ḥāshid in Sufyān ein, zerstörten drei oder vier Dörfer und töteten alle Bewohner[9]. Solche von Muḥammad 'Yzzet Pāshā initiierten, jedoch getarnten Vorfälle, boten ihm die Chance, als Vermittler aufzutreten, ein Sachverhalt, der seinem Prestige unter den Stämmen sehr förderlich war; eine wirkungsvolle Gegenmaßnahme zu der erstrebten Einflußnahme des Imām.

Von geringer Effizienz war hingegen das Mittel der Bestechung[10]. Eine Vielzahl von Shaykhs empfingen Geldzuwendungen, die sich allerdings in der Realität als wirkungslose Maßnahmen erwiesen. Die Einflußnahme der Stammesoberhäupter auf ihre Stammesmitglieder reichte in diesen tribalen demokratischen Gesellschaften nicht so weit, um Schritte ohne ihre Zustimmung zu unternehmen, die die Souveränität des Stammes in Frage hätte stellen können.

Aus der Grundhaltung Muḥammad 'Yzzet Pāshā's, die auf eine Stärkung der türkischen Herrschaft bedacht war, wird es auch verständlich, daß er nicht davor zurückschreckte, den nur seinen Forschungszielen zustrebenden Glaser vorbehaltlos auch in seine politischen Ambitionen miteinzubeziehen und ihn dafür zu benützen.

Abschließend möchte ich zwei politische Ereignisse hervorheben, die maßgeblich den Verlauf der Reise in Arḥab beeinflußten. Das wohl wichtigste Ereignis stellte die sogenannte Radmān-Affaire dar, deren Hintergründe einen Einblick in die konkreten Beziehungen zwischen den yemenitischen Stämmen und der türkischen Verwaltung gewähren. Im Verlaufe des Vorstoßes der Bakīl in die Nachbargebiete vor Ankunft der Türken, haben sich Angehörige der Banī Radmān aus Arḥab im Wādī Lā'a, einem westlich von Shibām-Kawkabān gelegenen Talzug, niedergelassen. Die dort ansässigen Banī Radmān gerieten, unmittelbar vor dem Eintreffen Glasers in Arḥab, in einen Streit mit dem in einem ihrer Nachbardörfer wohnenden Stamm der Ḥabash. Der Kaymakān von al-Ḥadjdjah entsandte daraufhin Truppen nach diesem Wādī, die die Dörfer der Banī

---

[8] Siehe Anm. 6.; ferner Geogr. Forsch. II/III. 2. T. Bl. 114^{v}. Zu den B. al-Thamthamī (Sufyān) vgl. AL-ḤADJARĪ: I., 168.

[9] Siehe Anm. 6, ferner Geogr. Forsch. II/III. 1. T. Bl. 94^{v}.

[10] Z. B. Shaykh 'Alī al-Muthannī al-Qudaymī (Geogr. Forsch. II/III. 1. T. Bl. 71^{r}.), Shaykh 'Alī Radmān (Geogr. Forsch. II/III. 2. T. Bl. 107^{r}.), Shaykh 'Abd al-Wahhāb Marraḥ, der als Mudīr Arḥab 1884 von Aḥmad Fayḍī Pāshā ernannt, aber im gleichen Jahr abgesetzt wurde. Sein Nachfolger wurde 'Abd al-Wahhāb b. Rādjiḥ (ZABĀRAH: I. 38).

Radmān zerstörten. Unter den Todesopfern befanden sich ein dort auf Besuch weilender Sohn des Shaykhs Aḥmad b. Ḥizam b. Radmān und einer seiner weiteren Verwandten[11]. Da die Türken jeden Schadenersatz für die Opfer verweigerten, opponierte dieser Shaykh gegen alle Bestrebungen Glasers, der in Arḥab als türkischer Beamter auftrat. Ein Umstand, der ihn zur Zielscheibe von heftigen Feindseligkeiten machte. Auf diese Weise wurde Glaser ein indirektes Opfer des schonungslosen Eingreifens der türkischen Okkupationsmacht. Im übrigen bewirkte ein weiteres Ereignis eine zusätzliche Verschärfung der Konfliktsituation. Vor der Abreise Glasers nach Arḥab ordnete Muḥammad 'Yzzet Pāshā die Besetzung von Ḥuṣn Ẓafār mit Hilfe einiger Stammesoberhäupter der Arḥab an, um dem Imām an der Besitznahme dieser strategisch wichtigen Festung zuvorzukommen. Dieser Umstand bewog die imāmtreuen Banī 'Alī, Glaser die Einreise in ihr Territorium zu verweigern[12].

3. Der Anstoss zum Reiseprojekt

Schon während seiner ersten Erkundung (16. Oktober 1883–6. Jänner 1884) hatte Glaser erwogen, die im Ḥāshid-Gebiet liegenden Ruinen von Nā'iṭ aufzusuchen. Über die Vermittlung des Ḥāshid-Shaykh, 'Alī al-Muthannī al-Qudaymī, wurden die notwendigen Kontakte mit den Oberhäuptern von Nā'iṭ hergestellt. Glaser, der unter dem Schutz des türkischen Gouverneurs reiste, mußte naturgemäß von diesem die Genehmigung hierfür einholen. Den weiteren Verlauf verdeutlicht seine Tagebucheintragung vom 6. Jänner 1884: *„... so entschloß ich mich doch mit Rücksicht auf die geringe Verläßlichkeit meines kleinen Sextanten und im Hinblick auf einen bereits in Ḥadjdjah übermittelten Brief des Wālī, in dem mir die Aussicht nach Saba gehen zu können, eröffnet worden war, schleunigst nach Ṣan'ā' zurückzukehren.“*[13] In Ṣan'ā' präzisierte Muḥammad 'Yzzet Pāshā seine uns bereits bekannte Vorstellung, Glaser die Möglichkeit zu Forschungen im Djawf mit Hilfe der Dhū Ḥusayn anzubieten; die Reise nach dem Ḥāshid-Gebiet wollte er ihm zu einem späteren Zeitpunkt ermöglichen. Allerdings beanspruchten die Vorbereitungen für diese Expedition nach dem Djawf eine längere Zeit, so daß der

[11] Geogr. Forsch. II/III. 2. T. Bl. 106^{v}.
[12] Ibd.: Bl. 108^{r}.
[13] Geogr. Forsch. II/III. 1. T. Bl. 93^{v}.

Gouverneur schließlich dem Drängen Glasers nachgab und ihm am 22. Jänner 1884 die Reise nach Arḥab und Ḥāshid gestattete[14].

4. Die Rolle Glasers als türkischer Beamter

Zu den staunenswerten Zeugnissen seines Forscherlebens zählt wohl die Tatsache, daß Glaser während dieser Reise als türkischer Beamter aufgetreten ist. Darin verrät sich seine fanatische, über allen Zwang der Realität sich hinwegsetzende Natur. Ich möchte mich nicht zu einer überaus vereinfachenden Interpretation verführen lassen, der gegenwärtig beliebten Tendenz folgend, den Stab über eine solche Rollenübernahme zu brechen, die eigentlich eine Täuschung der einheimischen Bevölkerung darstellt. Ich bin der Meinung, daß es gilt, die Wurzeln für die Annahme dieser Rolle freizulegen, um schließlich zu prüfen, welche Auswirkungen diese Rollenidentität auf die erbrachten Daten hatte.

Die erste Reise eröffnete Glaser die Chance, eine Reihe von Erfahrungen zu sammeln, die sein Verhalten während der späteren Reisen nachhaltig bestimmten. Analysiert man die Tagebuchnotizen der ersten Reise, erkennen wir drei Erfahrungsbereiche, die sich vereinfacht vielleicht so zusammenfassen lassen:

1. Glaser, der mit „Befehlsschreiben" des türkischen Gouverneurs an die Kommandanten der nördlichen Stützpunkte ausgestattet war, führte seine Reisen unter türkischem Schutz durch, begleitet von türkischen Soldaten, gelegentlich sogar Offizieren; ebenso war er mit Empfehlungsschreiben einzelner Shaykhs, die im türkischen Einflußgebiet residierten, ausgestattet[15]. Es war daher naheliegend, daß Glaser bald die Vorteile der türkischen Schutzgarantien erkannt hatte. Der Zugang zu den Stämmen auf der Grundlage des gewohnheitsrechtlichen Rafiq-Verhältnisses war ihm versagt, da er von vornherein bezüglich der Gewährung seiner Forschungsgenehmigung von den türkischen Behörden abhängig war. Eine Bindung, die ihm wohl ermöglichte, seinen Forschungsvorhaben nachzukommen, jedoch gleichzeitig im Hinblick auf die herrschende antitürkische Haltung der Stämme Erschwernisse mit sich brachte.

2. Glaser mußte erfahren, daß es den Stammesangehörigen an einem Verständnis für seine Vorhaben fehlte. Ihnen war das Interesse

[14] Ibd.: Bl. 94ᵛ.
[15] Geogr. Forsch. I. S. 113.

an den Ruinenstätten fremd. Eine Tagebucheintragung vom 9. November 1883 soll diese Haltung belegen, sie enthält zudem einen wertvollen Hinweis für Archäologen: *„Als ich gestern morgens dem Kommandanten einen Besuch machte, fand ich daselbst den Shaykh 'Abdallāh al-Dhul'ī. Das Gespräch kam auf meine Bestrebungen. Der Shaykh erklärte mir rund heraus, er könne absolut nicht glauben, daß bloß die Kenntnis des Altertums Zweck einer so weiten Reise sein könne, es müsse sich offenbar darum handeln, Gold oder dergleichen Dinge ausfindig zu machen; Dingen nachzuspüren, die vor dem Islam stattgefunden, sei sündhaft. Ein anderer Shaykh, von al-Kar'ah, bei dessen Burg ich eine Ortsbestimmung vornahm, drückte mir gegenüber sein Erstaunen über mein Tun aus; er könne absolut nicht begreifen, was ich eigentlich aus der Sonne herausschauen wollte. Es sei in seinem Dorfe ein verschütteter Ghayl, er glaube, ich sei wohl imstande, dieses Ghayl wieder flott zu machen. Bezüglich der himyaritischen Steine, überhaupt der Altertümer, haben die Leute entsetzlich gefährliche Anschauungen. Die Tätigkeit Ismā'īl Ḥaggī Pāshā's und ganz besonders die närrische Einkaufswut des ehemaligen Telegraphenbeamten Bilāl Effendi, der für ihn unverständliche alte Bücher oder Steine Hunderte von Thalern hinauswarf, haben in Südarabien die Idee erzeugt, daß jeder Stein wenigstens 200–300 Thaler wert sei. Dieser Bilāl Effendi stand seinerzeit wie ich erfahren habe, mit Khaym Habshūsh in engster Verbindung. Ich glaube, daß er im Verein mit diesem (einzigen Silberschmied von Ṣan'ā') alle Fälschungen verschuldet hat, nur um sein verlorenes Geld wieder hereinzubringen. Auch Wahbi Effendi, vor zirka zwei Jahren noch Redakteur und Direktor der Zeitschrift Ṣan'ā', hat sich mit den himyarischen Alterthümern befaßt; jedoch glaube ich nicht, daß er Urheber der Fälschungen sei."*[16]

3. Den Grund für die Übernahme von Rollen in späterer Zeit, die seine Identität verbargen, könnte folgende Begebenheit erhellen. Auf seiner Rückreise nach Ṣan'ā' wollte Glaser den Djabal Ḍīn besichtigen. Dieses Vorhaben erwies sich jedoch hinsichtlich des auf der Berghöhe befindlichen Grabes des Heiligen Qudam b. Qādim als nicht leicht realisierbar[17]. Lassen wir Glaser selbst berichten: *„Ich beschloß sofort, den Berg zu besteigen. Ein in der Nähe ackernder Qabīlī wurde aufgefordert, uns auf den Berg zu begleiten, da wir des Weges unkundig*

[16] Geogr. Forsch. I. S. 166f. Zu B. al-Dul'ī ('Ayāl Surayḥ) s. AL-ḤADJARĪ: II. 429.

[17] Zu Qadam b. Qādim s. AL-ḤADJARĪ: II. 420; ferner GRIFFINI.

seien. Er entpuppte sich zu meinem größten Vergnügen als Bewohner des Berges, als sogenannter Faqīh. Es gibt eigentlich keinen Weg auf den Berg. Doch da der Berg keinerlei Schichtung zeigt, so kann man ihn von welcher Seite immer mit Leichtigkeit ersteigen. Dem Faqīh sagte ich natürlich, daß ich bloß zu dem Zwecke auf den Berg gehe, um zum dort begrabenen, berühmten Walī Qudam ibn Qadīm zu pilgern. Meine Diener verstanden den Wink sofort und legten mir den Namen 'Abdullāh Bey bei, welcher mich bei den Arabern nicht verdächtig erscheinen ließ."[18] Diese Notiz ist wertvoll, weil sie für die Grundhaltung Glasers, die zu der Übernahme täuschender Rollen führte, aufschlußreich ist. Von dem Augenblick an, in dem eine Vorspiegelung einer anderen Identität gelingt, gewinnt Glaser den Eindruck, eine Möglichkeit für den Zutritt zu normalerweise für ihn verschlossenen Stätten zu erhalten.

Aus dem Verhältnis zwischen der Ich-Einstellung Glasers und dieser Erfahrung resultiert die durch keinerlei Bedenken getrübte Annahme der Rolle eines türkischen Beamten. Ob ihn dazu der Gouverneur ermunterte, ob sie dem persönlichen Entschluß Glasers erwuchs oder ihm diese Rolle seitens der Einheimischen zugewiesen wurde, da er ja unter dem Schutz des türkischen Gouverneurs stand, diese Frage ist der komplexen Situation wegen nicht leicht zu beantworten. Man kann nicht übersehen, daß die Stammesoberhäupter, die eine ihnen vom Gouverneur abverlangte schriftliche Schutzgarantie unterzeichneten, zur Annahme gelangen mußten, Glaser sei eine bedeutende Persönlichkeit in der türkischen Verwaltung. Jedenfalls hat Glaser selbst nichts unternommen, diese Fehleinschätzung zu korrigieren, obwohl er sich in den von ihm abgefaßten Schreiben an die lokale Bevölkerung immer wahrheitsgetreu als Entdeckungsreisender (sayyāḥ al-kāshif) – er selbst wählt den Ausdruck „Untersuchungsreisender" – bezeichnete[19]. Eine Nuance, die allerdings von den Stammesmitgliedern nicht wahrgenommen werden konnte.

Die Art und Weise, in der sich Glaser mit der Rolle eines türkischen Beamten identifizierte, erschließt sich uns aus zwei Passagen: *„Meine Brust war von bangen Gefühlen durchwühlt, denn Arḥab sowohl als Ḥāshid haben außer türkischen Truppen, welche in beiden Ländern blutige, aber nicht dauernd erfolgreiche Fehden zu bestehen hatten und diese Gegenden seit Jahren verlassen haben, keinen Fremden empfangen,*

[18] Geogr. Forsch. I. S. 181.

[19] Geogr. Forsch. II/III. 1. T. Bl. 97^{v}, 2. T. Bl. 100^{r}.

wenigstens keinen Fremden, der sich offen als solcher erklärte und, wie ich, sogar mit dem Nimbus eines türkischen Beamten zu umgeben gewagt."[20] Bewußt waren ihm die möglichen Schwierigkeiten, die aus diesem Rollenspiel zu erwarten gewesen wären. Dieses Wissen, vielleicht mehr ein Ahnen, behinderte ihn aber nicht, konsequent seiner Rolle gerecht zu werden. „*Um meine Rolle als türkischer Beamter gut durchzuführen, ließ ich durch meine Diener Ṣālih und Aḥmad den Leuten erklären, daß ich auf der Reise niemals bete, weil ich nicht die vorgeschriebene Waschung vornehmen könne. Die Diener fügten jedoch hinzu, der Effendi sei ein außerordentlicher bigotter Muselmann, der jedesmal nach seiner Rückkehr nach Ṣan'ā' zwei volle Tage in der großen Moschee im inbrünstigen Gebete verweile. Die Südaraber begnügen sich mit einer derartigen Auskunft, da ihnen im allgemeinen bekannt ist, daß die Türken nicht zu den fleißigsten Betern gehören. Einer bemerkte meinem Diener gegenüber, daß er nunmehr verstehe, warum die Türken nicht beten.*"[21] Darin enthüllt sich uns das Ausmaß der Täuschung!

Glaser emanzipierte sich in dieser Rolle. In kritischen Situationen richtete er an die ihn ablehnende Bevölkerung fordernde Briefe. „*An sämtliche Bewohner der Khabbah! Gottes Gruß über Euch und seine Barmherzigkeit und seine Segnungen. Wir haben beschlossen auf Grund eines Befehles des Walī von Jemen zu Euch zu kommen. Tut, was Euch der Shaykh 'Abd al-Wahhāb Rādjih kundgeben wird. Unsere Begleitung besteht aus sämtlichen 'Uqqāl von Arḥab. Der Untersuchungsreisende. E. G.*"[22] Glaser scheute sich aber auch nicht, die Einheimischen einzuschüchtern; z.B. schrieb er an die Dhaybān „... *wenn sie nicht binnen 24 Stunden anderen Sinnes werden, ich einen Bericht nach Ṣan'ā' schicken würde, auf Grund dessen sofort 2 oder 3 Bataillone gegen sie aufbrechen würden.*"[23] oder gegenüber den Nā'iṭ: „*Ich bin nicht zu euch gekommen, um von euch die Erlaubnis zum Zutritt in euer Dorf zu erbitten. Ich bin mit den Befehlen der Regierung und des Sultans gekommen, und ihr wisst, dass dieses Land dem Sultan gehört und dass der Wālī in Ṣan'ā' sitzt. Kommt ihr nicht insgesamt morgen nach 'Araqat al-Qudaymī, so werdet ihr nach Verlauf von 24 Stunden sehen, dass ihr Unrecht gehabt habt. Dann werde ich nach*

[20] GLASER 1884, 178 a.
[21] GLASER 1884, 180.
[22] Geogr. Forsch. II/III. 1. T. Bl. 97^{v}.
[23] Geogr. Forsch. II/III. 2. T. Bl. 105^{r}.

14 Tagen wiederkommen und nicht nur alte Ruinen, sondern auch neue studieren in Nā'iṭ."[24] Glaser ließ sich zu diesen für ihn nicht ungefährlichen Drohungen verführen; es war ihm gleichgültig, ob er überhaupt dazu berechtigt war. Ihm ging es ausschließlich darum, seine gesteckten Ziele zu erreichen unter Einsatz aller Mittel, die ihm vermeintlich zu Gebote standen.

Von dem Maße der Auswirkung dieser vielleicht notwendigen, jedoch unseligen Idee, die Rolle eines türkischen Beamten zu übernehmen, machen wir uns heute kaum eine rechte Vorstellung. Aus Angst, er könne eine Art Vorhut türkischer Truppen bedeuten, stellten sich die auf ihre Souveränität bedachten Stammesmitglieder massiv gegen Glaser, der so naiv war, zu glauben, daß er in dieser Rolle seinem Forschungsziel näherkommen könnte[25]. Den Stammesmitgliedern mangelte es doch an einem Verständnis für sein Vorhaben. Damit war ein Konflikt vorprogrammiert, der nicht nur Glaser allein betraf, sondern in dem auch die ihn begleitenden Stammesoberhäupter involviert waren. Ihre Lage war gleich der von Gratwanderern: auf der einen Seite gebunden an die dem Walī abgegebenen Zusicherungen, auf der anderen konfrontiert mit den an eine solche Garantieerklärung sich ungebunden fühlenden Stammesmitglieder.

5. Das Verhalten der Shaykhs

Mit der Reise nach Arḥab und Ḥashid hatte eine neue Phase in seinen Forschungen begonnen. Das erstemal, ohne den Schutz türkischer Soldaten, war Glaser, allerdings abgesichert durch seinen Protektor Muḥammad 'Yzzet Pāshā, abhängig von den Entscheidungen und dem Verhalten arabischer Shaykhs. Ihnen wurde weitgehend das Gelingen dieses Unternehmens überantwortet. Der türkische Gouverneur traf zwei Maßnahmen, die ihm geeignet schienen, Glasers Sicherheit zu gewährleisten: Erstens, übergab er Glaser Empfehlungsschreiben an die Shaykhs jener Ḥāshid-Gruppen, deren Territorium Glaser aufzusuchen beabsichtigte. Diese Shaykhs standen in gewisser Beziehung zur türkischen Verwaltung; die verfügbaren Quellen versagen uns leider, dieses Verhältnis näher zu bestimmen. Die Empfehlungsschreiben übermittelte Glaser durch Boten an die jeweiligen Stammesoberhäupter. Zweitens, berief Muḥammad 'Yzzet Pāshā die für

[24] Ibd.: Bl. 119^{r}.
[25] Ibd.: Bl. 104^{v}.

ihn erreichbaren Shaykhs aus Arḥab zu sich, denen er eine schriftliche Schutzgarantie abverlangte[26]. Diese schriftliche Vereinbarung bot Glaser die Chance, in von der türkischen Verwaltung unabhängige Stammesgebiete vorzudringen.

Auf diesem Hintergrund von Verbindlichkeiten gilt es nun, das Verhalten dieser Shaykhs zu untersuchen. Konkret wird die Anwendung tribaler Normen auf die vorgegebene Situation zu überprüfen sein, also die Vermittlung der Shaykhs zwischen dem normativen Soll und dem faktisch Möglichen, zwischen dem, das im Gewohnheitsrecht gerechtfertigt, und dem, das aus der gegebenen Garantieerklärung eingelöst werden kann. Unser Interesse werden wir daher zunächst der Frage der Machtbefugnisse der Stammesoberhäupter zuwenden, und anschließend daran die in Arḥab und Ḥāshid geltenden Regelungen für den Aufenthalt Stammesfremder exponieren.

Der Ausgangspunkt für die Beantwortung der Frage nach den Machtbefugnissen der Shaykhs ist durch die tribale Demokratie definiert. Obgleich die Shaykh-Würde bei den arḥabitischen und ḥāshiditischen Stämmen durch die Erbfolge: Vater – ältester Sohn oder ältester Bruder geregelt ist, bedarf die Legitimität der Nachfolger eines Konsens durch die Stammesgemeinschaft[27]. Die Legitimität der Shaykhs gründet sich daher, trotz der Erbfolge, auf einen politischen Willensentscheid der rechtsfähigen Stammesmitglieder, woraus eine Abhängigkeit bezüglich der Machtbefugnisse der Shaykhs von den Stammesmitgliedern folgt. Der Kompetenzbereich der Shaykhs ist demnach klar vorgegeben: Wahrung des Gewohnheitsrechts, Vermittlung in Streitfällen, Wahrnehmung der auswärtigen Beziehungen zu anderen Stämmen und zur Regierung, Organisierung der wehrfähigen Männer, das Recht der Steuereinhebung und Kriegserklärung. Keinesfalls ist den Shaykhs eine Befehlsgewalt eingeräumt. Glaser notiert zutreffend: *„Der Shaykh hat nicht das Recht, Befehle zu erteilen, und wenn er welche erteilt, so müssen sie nicht befolgt werden."*[28] In diesem Limit ist die Ausgangssituation veranschaulicht, von der aus sich das Tun und Handeln der Shaykhs während des Aufenthalts Glasers in den Stammesgebieten einem Verstehen erschließt.

---

[26] Geogr. Forsch. II/III. 1. T. Bl. 95^{v}.

[27] Geogr. Forsch. II/III. 2. T. Bl. 102; GLASER: 1884, 175 b.; DOSTAL: 1983 (1985): 236.

[28] Geogr. Forsch. II/III. 2. T. Bl. 102^{r}.

Der Grundsatz der gewohnheitsrechtlichen Regelungen für die Geleitsicherheit Stammesfremder lautet: „kull waḥīd fī 'ashīratihi", d. h. jedes rechtsfähige Individuum kann innerhalb seiner Lokalgruppe das für Stammesfremde notwendige Schutzgeleite gewähren (Rafīq-Verhältnis). Ein Shaykh vermag dies naturgemäß für sein Hoheitsgebiet erteilen, allerdings unter der Voraussetzung des Konsens seitens der Stammesmitglieder. In Arḥab gilt fernerhin die Regel, den Stammesfremden im Hause eines Stammesmitgliedes unterzubringen (yiḍayyafuhu)[29].

Mit Gewißheit läßt sich sagen, daß die bei Muḥammad 'Yzzet Pāshā versammelten Shaykhs von Arḥab nicht in der Lage waren, die Zustimmung ihrer Gemeinschaften für das von ihnen abgeforderte Schutzgeleite, durch das sie sich für die Sicherheit Glasers verbürgen sollten, einzuholen. Dieser Tatbestand war eine der wesentlichsten Ursachen für die Konflikte, die durch das Auftreten Glasers ausgelöst wurden. Die Folgen waren die zahlreichen Besprechungen der Stammesoberhäupter untereinander und die zahlreichen Verhandlungen, die sie mit den Vertretern der einzelnen Lokalgruppen führten. Dieses Dilemma der Stammesoberhäupter läßt sich an einigen Beispielen illustrieren. So empfahl Shaykh 'Abd al-Wahhāb b. Rādjih Sinān, in dessen Hoheitsbereich das Gebiet al-Khabbah lag, Glaser, einen Brief an die Bewohner dieser Region zu richten, um ihm den Zutritt zu erlauben; das gleiche in bezug auf die Einwohner der Siedlung Radjaw[30]. Hierin offenbart sich die Unsicherheit der Shaykhs. Hingegen zeitigten die Beratungen der Shaykhs einen Erfolg, indem sie den Shaykh der Banī Sulaymān motivierten, die Zustimmung seiner Stammesgenossen für Glaser einzuholen. Al-Subaḥī, so hieß dieser Shaykh, konnte diesen guten Dienst leisten und überreichte Glaser ein Schriftstück, in welchem seine Gemeinschaft den Besuch Glasers genehmigte[31]. Auch die dramatischen Ereignisse in Nā'iṭ (Ḥāshid-Gebiet), es kam sogar zu tätlichen Auseinandersetzungen, wurzeln in der grundsätzlich gegebenen Abhängigkeit der Stammesoberhäupter vom Konsens der lokalen Bevölkerung bezüglich der Geleitsicherheit Fremder[32]. Die Praxis der Shaykhs bewegte sich also im Rahmen des normativ Geforderten und der faktischen Möglichkeiten. Diesen Be-

[29] Geogr. Forsch. II/III. 1. T. Bl. 73^{v}, 2. T. Bl. 101^{v}, 102^{r}, 112^{r}.
[30] Ibd.: Bl. 97^{v}, 2. T. 99^{v}.
[31] Geogr. Forsch. II/III. 2. T. Bl. 106^{r}.
[32] Ibd.: Bl. 118^{v}.

mühungen stand Glaser völlig verständnislos gegenüber. Seine Art zu fordern, zu befehlen, war eine so dezidierte, daß er gewissermaßen blind wurde für die inneren Schwierigkeiten der Shaykhs. Dafür ein Beispiel: Am 2. Feber 1884 stieß der Bruder des Dhaybān-Shaykhs Aḥmad Merreḥ zu Glaser in Bayt Sinān. Er informierte Glaser, daß die Bewohner von 'Itwa über dessen Anwesenheit außerordentlich beunruhigt wären, weil sie in ihm eine Vorhut türkischer Truppen sahen. Am nächsten Tag begaben sich der Shaykh und dessen Bruder nach 'Itwa, um mit den dortigen Bewohnern zu verhandeln, die unter dem Einfluß imāmtreuer Notabler standen. Nach mühevollen Verhandlungen konnten sie diesen die notwendige Zustimmung für Glaser abringen. Glaser verschmähte jedoch diese und entschloß sich, nicht nach 'Itwa und Riyām zu gehen[33]. Die Tragik Glasers ist darin begründet, daß er niemals die Anstrengungen der Shaykhs, ihm seinen Aufenthalt in ihrem Stammesgebiet zu ermöglichen, begriffen hat; er sah in all ihrem Bemühen nichts anderes, als ein verräterisches Ränkespiel. Ein folgenschwerer Irrtum! Zur Ehre der Stammesoberhäupter muß jedoch festgestellt werden, daß sie ihrer Verpflichtung, das Leben Glasers zu schützen und sein Forschungsvorhaben zu unterstützen, stets nachgekommen sind. Aus der Sicht der von ihnen unterzeichneten Schutzerklärung, durch die sie sich dem türkischen Gouverneur verpflichtet hatten, forderten sie von Glaser vor seiner Ausreise aus Arḥab eine schriftliche Bestätigung über die Erfüllung der vereinbarten Geleitsicherheit. Aus diesen Beweggründen begleitete auch der Ḥāshid-Shaykh 'Alī Muthannī al-Qudaymī seinen Schützling nach Ṣan'ā'[34].

Das sollte uns davor bewahren, den summarischen Verdikten Glasers zu trauen. Wichtig für ein Verständnis der eben offengelegten Sachverhalte scheint die Frage zu sein, wer waren die Stammesoberhäupter, mit denen Glaser zu tun hatte? Zuerst sollten wir jene nennen, die Glaser außerhalb ihrer Hoheitsbereiche begleitet hatten. Es sind dies in Arḥab der Bruder des Shaykh's von Bayt Sū', Ḥizām b. 'Abd al-Wahhāb, ferner Shaykh 'Abd al-Wahhāb b. Rādjiḥ Sinān und der Ḥāshid-Shaykh 'Alī Muthannī al-Qudaymī[35]. Sie alle standen in einem nicht näher bestimmbaren Nahverhältnis zur türkischen Verwaltung; der letztere war als Mudīr der Khārif, einer Ḥāshid-

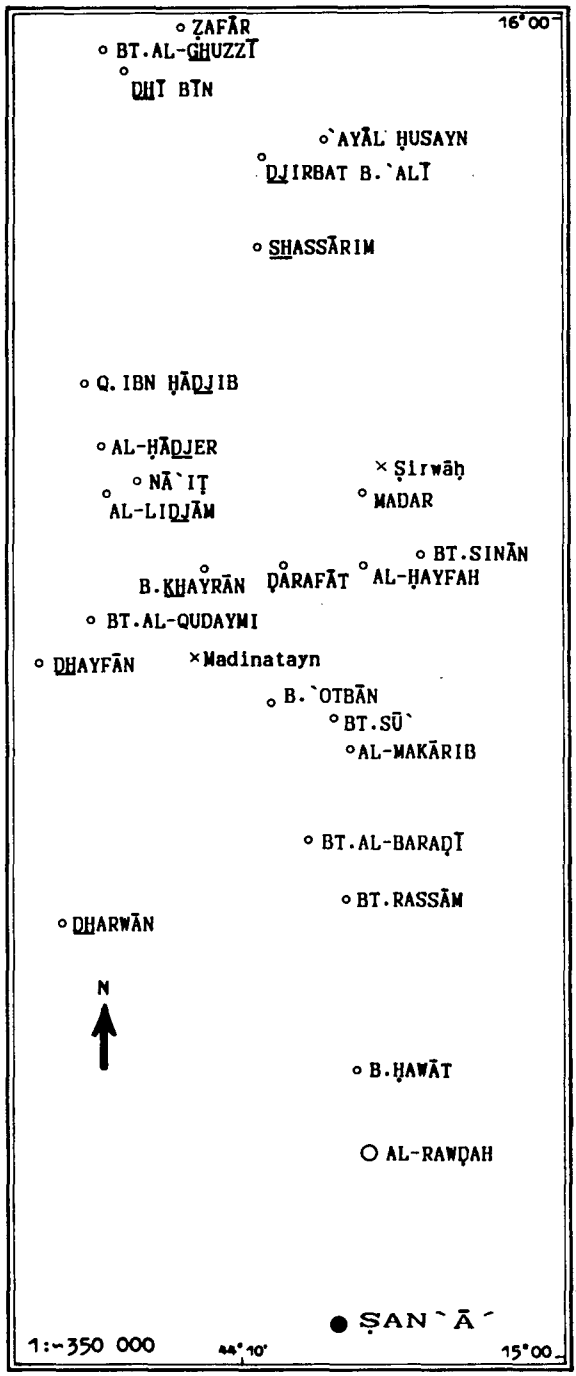
[33] Ibd.: Bl. 102^{v}f., 104^{v}f.

[34] Ibd.: Bl. 121^{v}.

[35] S. Zusammenstellung der Shaykhs von Arḥab, Anhang III.

Gruppe, mit kleinem Gehalt eingesetzt worden[36]. Von Glaser wissen wir, daß ein Verwandter von Shaykh 'Abd al-Wahhāb b. Rādjiḥ Sinān sogar in der von Ismā'īl Ḥaqqī Pāshā gegründeten Ḥamīdīyah-Truppe gedient hat[37]. Shaykh 'Alī al-Muthanni al-Qudaymī war die einzige Persönlichkeit, die Glaser bereits von seiner ersten Reise kannte. Er traf ihn in 'Amrān (16. Dezember 1883), wo dieser bemüht war, die Kontakte zu den Oberhäuptern der Siedlung Nā'iṭ zu vermitteln, deren vor-islamische Ruinen schon damals Glaser aufzunehmen beabsichtigte[38]. Ausgenommen des Shaykhs der nomadischen Banī 'Alī, zeigten sich die übrigen Shaykhs kooperationsbereit; wahrscheinlich dürften sie aus Furcht vor türkischen Vergeltungsmaßnahmen die Forderungen Glasers erfüllt haben. Von diesen arḥabitischen Shaykhs schlossen sich die folgenden über ihr Hoheitsgebiet hinausgehend der Begleitung Glasers an: 'Abd al-Wāsa' b. 'Abd al-Wahhāb (Bayt Sū), Ḥasan b. Daḥīsh al-Qasīr, Ḥamūd Abū Ghānim, Aḥmad Merreḥ und Aḥmad b. Ḥizām Radmān. Der Gruppe derjenigen, die sich bemühten, ihre Gemeinschaft günstig für Glasers Vorhaben zu stimmen, gehörten an: Bayt Qays, al-Subaḥī, Aḥmad al-Qabbās, Ḥusayn b. 'Abd al-Raḥmān al-Shurayfī, und Qāsim al-Nukay'. Nur der bereits erwähnte Shaykh der nomadischen Banī 'Alī, Nāṣir b. Aḥmad al-Raki', demonstrierte offen seine feindselige Haltung Glaser gegenüber, da er sich dem Imām verpflichtet fühlte. Schließlich gestattete er, bewogen durch das diplomatische Geschick der Reisebegleiter, die Durchreise durch sein Gebiet[39]. Im Ḥāshid-Gebiet geleiteten Murshid al-Ghuzzī und Thābit Ḥarmal den fremden Entdeckungsreisenden nur innerhalb ihrer Hoheitsbereiche.

[36] Geogr. Forsch. II/III. 1. T. Bl. 70^{v}.
[37] Geogr. Forsch. II/III. 2. T. Bl. 101^{r}.
[38] Geogr. Forsch. II/III. 1. T. Bl. 70^{v}f.
[39] Geogr. Forsch. II/III. 2. T. Bl. 108^{r}f.



Karte 2: Karte der Reise nach Arḥab und Ḥāshid.

6. Der Verlauf der Reise

Der Reisebericht spiegelt die Vorbehalte einer Bevölkerung wider, die in Furcht vor türkischer Vergeltung zu stehen meinte und sich partiell dem Imām verpflichtet fühlte. Das Risiko, das Glaser mit der Übernahme der Rolle eines türkischen Beamten einging, wird sichtbar in den zahlreichen Konfliktsituationen, die aber von den für ihn bürgenden Reisebegleitern gelöst wurden. Wenn Glaser auf einige seiner wichtigen Ziele verzichtete, so lag sein Entschluß einzig und allein in der Fehleinschätzung der gesellschaftlich vorgegebenen Bedingungen begründet; hier wird der Ausdruck „mangelnde Menschenkenntnis" ein wenig dürftig. Er glaubte sich nicht mehr zumuten zu können. Tagebucheintragungen wie z. B. *„Es gingen hier dieselben Geschichten los, wie bisher schon einigemale. Ich werde deren weiteren Verlauf aufzeichnen, wenn mir vorher nicht der Kopf abgeschnitten wird."* oder *„Gott helfe aus dieser schwierigen Situation, in welche ich im Kampfe für die Wissenschaft geraten bin!"* geben etwas von seinen düsteren Empfindungen wieder[40]. In der Dramaturgie der Konflikte tritt er in der Rolle des dezidiert fordernden türkischen Beamten auf, der schließlich in Resignation verfällt.

Die Reiseroute führte von Ṣan'ā' über Rawḍah, die in der Raḥabah-Ebene liegenden Ortschaften Banī Ḥawāt, Bayt Rassām und Bayt al-Baraḍī passierend zur ersten Siedlung in Arḥab: al Makārib. Von dort nach Bayt Sū' – 'Otbān – Banī Khayrān – Ḍarafāt – Ḥayfah – Bayt Sinān – Bayt Qays – Ṣirwāḥ – Bayt Qays – Shassārim – Djirbat Banī 'Alī – Wādī Halhal – Wādī Shwaba – Djabal Zafār – Dhī Bīn – Bayt al-Ghuzzī – Qarīyat Ibn Hadjib – Djabal Tanayn – al-Hadjar – Lidjām – 'Araqat al-Qudaymī – Na'iṭ – 'Araqat al-Qudaymī – Dhayfān – Dharwān – Ma'mar – Ṣan'ā'. Von 'Otbān aus besichtigte er die Ruinen Ḥuṣn Sanad und Madinatayn; von Banī Khayrān die Ruinen von Laḥadj und Abyān. Glaser verzichtete darauf, Radjaw, 'Itwa und Riyām aufzusuchen. Der unklaren Verhältnisse wegen, schlug er nicht den kürzesten Weg von Ṣirwāḥ über das Gebiet der Banī Sulaymān ein, obwohl ihn das Oberhaupt dieses Stammes die Geleitsicherheit garantierte, sondern wählte auf Anraten seiner Reisebegleiter den längeren Weg über Shassārim[41].

---

[40] Müller-Rhodokanakis: 16 b; Geogr. Forsch. II/III. 2. T. 106r; Zur Dokumentation der Moschee Sulaymān b. Dāwūd s. Finster.

[41] Geogr. Forsch. II/III. 2. T. 104v.

Die Probleme, denen Glaser während seiner Reise gegenüberstand, sind gleich einem Schauspiel, in dem dramatisch gezeigt wird, von welch bitterer Folge es ist, wenn man in der Rolle eines Vertreters der gefürchteten Okkupationsmacht auftritt. Das Vorspiel, es fand in 'Otbān statt, wurde durch die Empfehlung eingeleitet, Forderungsschreiben an die Bewohner der Khabbah und der Siedlung Radjaw zu richten, der Glaser voller Zuversicht folgte. Im ersten „Akt" der nun folgenden dramatischen Ereignisse erlebte Glaser seine erste prekäre Situation in der Ortschaft Banī Khayran mit ihren imamtreuen Bewohnern. *„Erst gegen Sonnenuntergang kamen wir vor dem Dorfe an und hielten vor dem Birkah oder Berik (Wasserteich), von welchem das Dorf angeblich auch Birket an-Nisā' heisst. Während ich damit beschäftigt war, ein zweites Sendschreiben an die Notablen von Radjaw abzufassen, entlief mein Maultier, glücklicherseite gegen Süden. Erst nach längerer Zeit hatten es die Leute aus dem Dorfe Banī Khayrān, in Erwartung eines grossen Trinkgeldes eingefangen. Unterdessen sagte mir, 'Abd al-Wahhāb, daß die Bewohner der Khabbah insgesamt dem Imām ergeben seien und ihm die 'Ushūr (Zehnten) bezahlen. Er empfahl mir, alles aufzubieten, um die Leute zur besseren Einsicht zu bringen.*

Nun war es mir auch klar, warum man mich schon in Bayt Sū' gewarnt hatte, direkt nach Khabbah aufzubrechen, und warum die beiden Brüder von Bayt Sū' um die Erlaubnis gebeten hatten, zurückkehren zu dürfen. Als mein Maultier wieder eingefangen war, ritt ich zuerst den Hügel des Dorfes im eiligsten Tempo hinan, von der Ansicht ausgehend, daß die Schnelligkeit die Leute verblüffen würde. Schon von unten hatte ich mir das Haus des 'Aqil zeigen lassen. . . . Mitten im Dorfe wartete ich daher einen Augenblick, bis der 'Aqil kam, der mich scheinbar respektvoll begrüsste. Die gaffende Menge umstand uns, ohne daß es ihr gelang, etwas gegen uns zu unternehmen. Dann ging es nach dem Haus des 'Aqil, wo wir unsere Reisegefährten bereits installiert fanden. Hier erzählte man mir nun, daß die Shaykhs stundenlang beim Masdjid gestanden wären, weil niemand sie einlassen wollte. Die Einwohnerschaft hatte auch aufs Resoluteste erklärt, den Turk höchstens im Masdjid übernachten zu lassen. Als nun die Frage an die Reihe kam, wer ein Schaf für uns schlachten wolle, da man in diesem elenden Orte außer etwas 'Aṣīd absolut nichts findet, da brach ein förmlicher Aufstand aus, der sich vor dem Shaykhhause abwickelte. Kaum hatten wir uns über die Sachlage orientieren können, stürzte einer der nackten Söhne des Shaykh in unser Zimmer mit den Worten: haḍḍaru nafsakum! d. h. „haltet euch bereit!"

Alles sprang auf, umgürtete eiligst die Waffen und stand wenigstens 2–3 Minuten mit der Flinte in der Hand im Zimmer. Ich tat dasselbe mit meinem Revolver. An dem Hinaustreten unter die Streitenden verhinderten mich meine Begleiter unter dem Vorwande, daß der Streit nicht uns betrifft. In der Tat aber waren die Aufständischen bereits in das Haus eingedrungen und zogen sich nur vor mir und zwei meiner Begleiter, die wir auf die Stiege geeilt waren, zurück. Endlich kam auch Shaykh 'Abd al-Wahhāb Rādjiḥ mit einem förmlichen Aufschrei ins Zimmer gestürzt, wobei ihn seine eigenen Leute beinahe erschlagen hätten. Nachdem die Ruhe wieder hergestellt war und nachdem ich die vornehmsten Rädelsführer zu mir beschieden hatte, um ihnen gute und freundschaftliche Lehren zu geben, konnten wir endlich der wohlverdienten Ruhe pflegen."[42] Am Ende des 1. Teiles dieser von mir dramatisch empfundenen Reiseerlebnisse entging Glaser in Ḍafār nur knapp einem Attentat. Ein Einwohner gab aus dem Fenster seines Hauses einen Schuß ab, der Glaser glücklicherweise verfehlte[43].

Am Beginn des zweiten „Aktes", in Bayt Sinān, erhielt Glaser die Kunde über die ablehnende Haltung der Bevölkerung von 'Itwa und Riyām (Dhaybān-Gebiet). Er trat sehr bestimmt auf, so daß sich der Dhaybān-Shaykh Aḥmad Merreḥ bereit fand, in diesen Siedlungen selbst auf die Bewohner einzuwirken und die notwendigen Sicherheitsgarantien für Glaser zu erlangen. Glaser begab sich nach Ṣirwāḥ, wo er diese vor-islāmische Ruinenstätte aufnahm. Seine Weiterreise nach Riyām konnte er aber nicht unternehmen, da von Shaykh Aḥmad Merreḥ keine Nachricht eingelangt war. Man entschloß sich daher, in Bayt Qays zu übernachten. Dort wurde er durch eine eingetroffene Dhaybān-Delegation stark beunruhigt, die ihn auf den anhaltenden Widerstand der Einwohner von 'Itwa und Riyām hinwies. Seine Reisebegleiter schlugen Glaser im Hinblick auf die unklaren Verhältnisse vor, über Shassārim zu gehen, und nicht den Weg durch das Banī Sulaymān-Gebiet. Am Morgen des nächsten Tages, 4. Feber, entsandte Glaser die ihn begleitenden Stammesoberhäupter nach Dhaybān, versehen mit den seiner Meinung nach nötigen Drohungen. *„Etwas vor 1 Uhr Nachmittag kamen die 'Uqqāl wieder zurück und zwar mit der Nachricht, daß wir schleunigst aufbrechen müßten, um weiter zu kommen. Ich erklärte ihnen, daß ich, nachdem ich diesen Widerstand sehe, alle insgesamt als Rebellen betrachten muß, und demge-*

[42] Geogr. Forsch. II/III. 1. T. Bl. 98r.ff.
[43] Geogr. Forsch. II/III. 2. T. Bl. 101v; Glaser: 1884, 181 b.

mäß nach Ṣan'ā' zurückzugehen entschlossen bin. Daran wurde ich von den 'Uqqāl gehindert, die mich jeden Augenblick zu einer neuen Beratung einluden. Dabei gehen sie in ganz merkwürdiger Weise vor: Ein Shaykh steht auf, ruft diejenigen, mit welchen er sich besprechen will, bei Namen, indem er sagt: Qum, netḥagga „Stehe auf, damit wir uns besprechen". Dann pflanzt er sein Gewehr oder seine Lanze auf den Boden und hockt nieder; alle anderen im Halbkreis machen dasselbe; dabei wird leise gesprochen und kein anderer darf zum Kreise treten. Endlich entschloß ich mich doch abzureiten."[44] In Shassārim angekommen, konnte er den Dhaybān-Shaykh Aḥmad Merreḥ empfangen, der in Begleitung anderer Shaykhs der Dhaybān, ihm die Garantie der Geleitsicherheit in diesem Stammesgebiet überbrachte[45]. *„Sie machten uns die besten und beruhigendsten Versicherungen, was sie offenbar taten, um allen unliebsamen Zwischenfällen aus dem Wege zu gehen, da sie wohl mit Recht annehmen mußten, daß ich nicht wieder zurückkehren würde. Ich erklärte ihnen jedoch, daß ich auf dem Rückwege jedenfalls ihr Gebiet betreten werde, um mich persönlich von der Wahrhaftigkeit ihrer Beteuerungen zu überzeugen."*[46] Am nächsten Morgen, knapp nach seinem Aufbruch nach Djirbat Banī 'Ali, traf al-Subaḥī, das Oberhaupt der Banī Sulaymān ein und überreichte Glaser ein Schriftstück mit der Garantieerklärung seiner Geleitsicherheit. Glaser reagierte unwirsch: *„Ich nahm das Schriftstück nicht an, sondern forderte den Shaykh auf, wieder zurückzukehren, da ich zu ihnen selbst kommen würde."*[47]

Im dritten „Akt" kulminierten die Verwirrungen, die Schwierigkeiten in Arḥab erreichten ihren Höhepunkt. Glaser geriet in einen Zustand der Verzweiflung und meinte, um sein Leben bangen zu müssen. Der Schauplatz dieser Ereignisse war Djirbat Banī 'Alī und das Wādī Halhal. *„Die mit mir gekommenen Shaykhs gingen zunächst ins Masdjid beten, angeblich einem alten Brauch gemäß, demzufolge man nicht direkt ins Haus des Gastwirtes fallen darf. Ich ging in Begleitung des mir entgegenkommenden Nagīb Aḥmad Ḥizām Radmān in sein Haus, wo ich im großen Diwān gut aufgenommen wurde. Kaum hatte ich eine Tasse Qishr getrunken und eine Mada'ah geraucht, als schon ein Auflauf vor unserem Hause stattfand, welcher ungeheure Dimension annahm. Man sagte mir, es sei unter den Leuten die Ansicht*

[44] Geogr. Forsch. II/III. 2. T. Bl. 104^{v}.
[45] Ibd.: Bl. 105^{v}.
[46] Ibd.: 105^{v}.
[47] Ibd.: 106^{r}.

verbreitet, die 'Uqqāl hätten Ḥusn Ẓafār um 7.000, nach anderen sogar um 25.000 Taler an die türkische Regierung verkauft, ein Gerücht, das offenbar von den geheimen Anhängern Sharaf al- Dīn's ausgesprengt worden sein muß. Da die mittlerweile herbeigeeilten 'Uqqāl wie gewöhnlich nichts sagen wollten, so benutzte ich meine Diener, besonders den wackeren Ṣāliḥ, um Kundschaft einzuziehen. Nach einer halben Stunde ungeheuren Lärms, war die Sache teilweise durch die 'Uqqāl beigelegt, allein die wütende Menge, lauter Banī 'Alī, war bereits bis zum Haustore vorgedrungen. Um drei Uhr ging der Shaykh Aḥmad Radmān, begleitet von den vornehmsten anderen Shaykhs, in ein nahe gelegenes Dorf, von wo angeblich die Aufständischen gekommen waren. Das war also schon der dritte Aufstand während dieser kurzen Reise, bei dem es sich wie bisher immer um meinen Kopf handelte. ... Ich selbst bin während der ganzen Affäre nicht aus dem Haus des Shaykh Aḥmad Radmān hinausgetreten, sondern begnügte mich, die bei mir befindlichen Leute aufzufordern, sich für alle Fälle bereit zu halten, was auch ich selbst tat. Meine Diener, die einzigen welche mir exakte Nachrichten brachten, leisteten beständig Patrouillen-Dienste. Hier schrieb ich mit Bleistift wieder wörtlich nieder: „Gott helfe aus dieser schwierigen Situation, in welche ich im Kampfe für die Wissenschaft geraten bin!" ... Meine Diener und Vertrauten hinterbrachten mir die Meldung, daß der ganze Krawall vom Shaykh Nāṣir ibn Aḥmad er-Raki' ausgegangen war, welcher angeblich glaubte, daß die 'Uqqāl vom Wālī Geld bekommen hätten, ... In Wirklichkeit handelte es sich um ganz andere Gründe, wie wir später sehen werden. – Nāṣir ibn Aḥmad hatten wir zum erstenmale in der Nähe von Ṣirwāḥ begegnet, wo er sich auf dem Wege befand, seine versetzten Flinten auszulösen. Auf unsere Aufforderungen, mit uns zu gehen, soll er nach Aussage meiner Diener geschworen haben, um keinen Preis mich durch sein Land ziehen zu lassen. Nach langem Hin- und Herreden, besonders auf Zureden des 'Abd al-Wahhāb, ging er endlich mit uns, aber jeden Augenblick verschwand er auf dem Wege. Endlich, da der Krawall trotz aller Beschwichtigungsversuche immer wieder von neuem ausbrach, erzählte mir 'Abd al-Wahhāb sowohl als meine Diener, daß es sich angeblich um einen Racheakt der Banī 'Alī handele und daß an der Spitze sowohl der Shaykh Aḥmad als auch sein Verwandter Muḥsin ibn 'Alī Nāṣir Radmān stehe."[48] Glaser erfuhr nun die Ereignisse im Wādī Lā'a, – im Abschnitt 1 dargelegt –, in deren Verlauf ein Sohn des genannten Shaykh Aḥmad b. Ḥizām Radmān und ein Bruder

[48] Ibd.: Bl. 106^{v}.

Muḥsin Radmān von den Türken getötet wurden. „*Nun verstand ich wohl, warum mich die verräterischen Arḥab-Shaykhs hierher geführt hatten. Es handelte sich offenbar um Blutrache, welche sie an einem leibhaftigen Türken, den sie nun in ihrer Mitte hatten, ausüben wollten. Zugleich sagte mir 'Abd al-Wahhāb daß der kleine Muḥammad ibn 'Alī Ḥizām Radmān der eigentliche Shaykh von Djirbat Banī 'Alī sei. 'Alī war der älteste Bruder von Aḥmad Radmān. Ihm war bereits von der türkischen Regierung ein Ma'ash (Monatsgehalt) zugesagt. Allein er starb. Nun strebt dies sein Söhnlein Muḥammad an, welcher kaum 14 Jahre alt ist. 'Abd al-Wahhāb meinte, wenn ich mich dieses Kleinen annehmen würde, so würde das einen sehr guten Effekt auf die aufgeregten Gemüter hervorbringen. Das tat ich nun sofort, indem ich den kleinen Muḥammad, einen prächtigen Jungen von vornehmer Erscheinung, zu mir rufen liess und ihn meines vollen Wohlwollens versicherte, angesichts der ganzen Schar von Menschen, die um mich herum waren. Das machte einen guten Eindruck. Allein trotzdem wollte sich die Ruhe noch nicht einstellen. Muḥsin Radmān polterte nunmehr mit seinen Anhängern auf eigene Faust. Ich veranlaßte mehrere 'Uqqāl dahin zu wirken, daß dieser Rädelsführer vor mir erscheine. Um 10 Uhr 30 min. abends kam Muḥsin ibn 'Alī Nāṣir Radmān und mit ihm eine ganze Meute von Aufständischen in das Diwān. Ich lud ihn vor allen ein auf meiner rechten Seite (links von mir saß 'Abd al-Wahhāb) Platz zu nehmen und mir in Ruhe seine Beschwerde vorzutragen. Ich erklärte laut, daß ich von den Vorfällen im Wādī Lā'a absolut keine Kenntnis habe, und daß ich auch das gleiche vom Wālī annehmen müsse. Die Leute haben also zwei Wege: Entweder beim Wālī ihr Recht zu verlangen, wobei ich sie unterstützen könnte, oder mir aber den Kopf abzuschneiden, was ihnen mindestens 1.000 der ihrigen kosten würde. Ich sagte ihnen rund heraus, wenn sie an meiner Seite vor dem Wālī erscheinen würden und ihnen ihr Recht erteilen würde, da dieser Wālī die personifizierte Gerechtigkeit selbst sei. Auf das hin hielt er mir als dem vermeintlichen Türken ein ganzes Sündenregister vor. „Ihr Türken habt unser Land genommen, uns arm gemacht und nun erschlagt ihr auch noch unsere Kinder und Brüder usw. usw.“ Zunächst erklärte er, daß er energisch verlangen müsse, daß ihm die türkische Regierung Genugtuung gebe, oder aber daß die Qabyalah d. h. der Stammesbrauch, das Stammesgesetz, in ihre Rechte trete, das heißt, daß er mit seinen Genossen über die Einwohner des W. Lā'a herfallen dürfte. Ich tat das Möglichste, um ihn zu beruhigen, auch 'Abd al-Wahhāb tat das Seinige. Sonst rührte sich im ganzen Saale kein Mensch, um ein Wort der Verteidigung zu sprechen. Endlich nach*

3/4 stündiger außerordentlich erregter Konversation, bei welcher ich jeden Augenblick gegenwärtig sein mußte, daß er mich niederschieße oder niedersteche, zog sich dieser Mensch zurück und nun konnte ich die Ruhe geniessen."[49] Glaser entsendete Boten mit dem Empfehlungsschreiben des Gouverneurs zu dem Ḥāshid-Shaykh Murshid al-Ghuzzī, mit der Bitte, ihn an der Grenze zwischen Arḥab und Ḥāshid zu erwarten. Am nächsten Tag spitzte sich die Situation neuerlich zu. *„Des Morgens erfuhr ich nun, daß der Widerstand noch lange nicht gebrochen sei, da Nāṣir ibn Aḥmad noch grolle und daß abermals Leute von ihm im Dorfe erschienen seien. Als man mir daher erklärte, es sei angesichts dieses Umstandes notwendig, die Ankunft des zurückgebliebenen Ḥamūd Abū Ghānim abzuwarten und als mir Ḥasan Daḥīs al-Qasīr noch obendrein mitteilte es sei dem Geschwätze der großen 'Uqqāl nicht zu trauen so beschloß ich, nicht nach Ẓafār zu gehen, falls nicht die beruhigendsten Nachrichten vorliegen. Da ich bei diesem Beschluß beharrte, so verlangten sämtliche Shaykhs eine Erklärung von mir, daß sie mich in nichts gehindert hätten, und daß ich aus freien Stücken diesen Entschluß gefasst hätte. Nach langem Hin- und Herreden erklärte ich mich jedoch bereit, nach Ẓafār weiter zugehen, jedoch nur unter der Bedingung, daß man mir den Shaykh Nāṣir ibn Aḥmad al-Raki' leibhaftig vorführte. ... Die Shaykhs gingen nun zu Nāṣir ibn Aḥmad und kehrten erst um 2 Uhr 35 Min. Nachmittag zurück. Auf mein Verlangen brachte man mir nun nicht nur sämtliche Aufständische von gestern, sondern auch Nāṣir ibn Aḥmad mit einer grossen Anzahl seiner Gefährten. Die Shaykhs schienen eben in Folge meiner Drohungen die Sache arrangiert, ihm vielleicht auch etwas Geld gegeben zu haben. Um 2 Uhr 43 Min. begann der Abstieg ins Wādī Halhal, das Gebiet Nāṣir's*"[50]. Am darauffolgenden Morgen in Halhal begannen neuerlich Schwierigkeiten. *„Bevor wir aufbrechen konnten, gab es wieder unendliche Verhandlungen, da Nāṣir wieder Schwierigkeiten machte. Es kam sogar zu Tätlichkeiten unter den Shaykhs und Nāṣir hatte schon seine Anhänger unter die Waffen gerufen, um gegen sämtliche 'Uqqāl und gegen mich vorzugehen. Endlich wurde auch dieser Krawall, der sich unten im Tale abspielte, während ich vor dem Haus in Halhal saß, beendigt, zumal der neue Vorwand, daß der Wālī den Shaykh ibn Ḥobes von Sufyān und den Qāḍī von Ẓafār gewaltsam zurückbehalten habe, widerlegt worden war. Mir gegenüber sagen diese perfiden Leute in der*

[49] Ibd.: Bl. 106^{v} f.
[50] Ibd.: Bl. 107^{v} f.

Regel, es handle sich nicht um mich, sondern nur baynathum al-bayn, d.h. untereinander. Diese Vorfälle waren nicht geeignet, mich zum Vorwärtsmarschieren aufzumuntern, zumal auch meine beiden Diener dringend davon abrieten und sogar erklärten, absolut nicht weiter gehen zu wollen. Da mittlerweile auch die Boten, welche wir nach Ḥāshid gesendet haben, mit der Meldung zurückgekommen waren, daß man mich dort erwarte, so rief ich meine Diener zur Seite und stellte ihnen vor, daß ein Davonlaufen jetzt für sie von den schlimmsten Folgen begleitet wäre, da sie unterwegs erschlagen würden, daß sie aber andererseits, wenn sie bei mir blieben, nichts zu fürchten haben, ja auf ein bedeutendes Trinkgeld rechnen könnten. Ṣālih war überhaupt nicht mit dem Davonlaufen einverstanden und erklärte, daß er mit mir hingehe, wohin ich wolle... Aḥmad tat dasselbe. Beunruhigend war nur der Umstand, daß der niederträchtige einäugige Nāṣir beinahe die Hälfte seines Kaum aufgeboten hatte, offenbar um im Falle von weiteren Intrigen den anderen gewachsen zu sein."[51] Glaser brach auf, bestieg den Djabal Ẓafār, wurde aber dort von der Bevölkerung behindert, Ortsbestimmungen vorzunehmen. An der Grenze zwischen Arḥab und Ḥāshid trennte er sich von seiner Arḥab-Begleitung und begab sich unter dem Geleite von Shaykh Murshid al-Ghuzzī nach dessen Wohnort, Bayt al-Ghuzzī, wo er gastfreundlich aufgenommen wurde.

Der letzte und vierte „Akt" der drastischen Auseinandersetzungen spielte sich in Nā'iṭ, im Ḥāshid-Gebiet, ab. Auf seinem Weg mit Shaykh 'Alī al-Muthannī al-Qudaymi nach dessen Wohnort, begegnet Glaser den Häuptern aus Nā'iṭ, die er im Dezember des vergangenen Jahres in 'Amrān getroffen hatte. Bewogen durch ein Geldgeschenk versprachen sie, die Bewohner dieser Ortschaft günstig zu stimmen und ihn darüber zu benachrichtigen. Am nächsten Tag, dem 11. Feber, erschien ein Bote mit der Meldung, Glaser möge noch einen zweiten Boten abwarten, da ein Teil der Einwohner mit seiner Anwesenheit im Dorfe noch nicht einverstanden wäre. Nachdem der zweite Bote mit der Nachricht, daß die Zustimmung der Bevölkerung vorläge, eingetroffen war, brach Glaser in Begleitung von Shaykh 'Alī al-Muthannī al-Qudaymī und seinem Gefolge nach Nā'iṭ auf. „*Um 11 Uhr 30 Min. langten wir bereits in Nā'iṭ an, wo uns die 'Uqqāl und zahlreiche Einwohner des Dorfes entgegenkamen. Die 'Uqqāl begrüssten mich respektvoll. Unter diesen Verhältnissen ritten wir direkt durch eine noch von alters her erhaltene hübsche Strasse durch den Felsen hinauf*

[51] Ibd.: Bl. 108^{v}.

und zum Madjil (Zisterne), wo sich schon eine gewisse Aufregung unter der Bevölkerung zeigte. Ich kopierte die Inschrift Nr. 368 und machte eine Skizze der Zisterne. Hierauf gingen wir zu dem sogenannten 'Usīyah, 2 grossen viereckigen Säulen, deren eine vollkommen aufrecht steht, während die andere sich oben an die erstere anlehnt. Das Ganze sieht von weitem wie ein Galgen aus und kann füglich das Wahrzeichen Nā'iṭs genannt werden ... Während ich in der Nähe des 'Usīyah eine Steininschrift kopierte, entstand ein fürchterliches Getümmel. Araber umringten mich von allen Seiten, so daß ich nur mit Mühe meine Arbeit vollenden konnte ... Endlich stürzte der Bruder 'Alī al-Muthannī's auf mich zu und flüsterte mir ins Ohr, um Gotteswillen diesen Platz schleunigst zu verlassen, da alles bereits im ḥāl al-qatl sei (d. h. „im Zustand des Totschlagens"). Während ich mich nun von meinen Getreuen umringen ließ, hatten die mich begleitenden 'Uqqāl den Auftrag erhalten, die Menge zu beruhigen. Hierauf gingen wir weiter zum Masdjid, auf dem es abermals Inschriften gab. Dabei entstand wieder ein fürchterlicher Tumult, wobei die Djanābī gekreuzt wurden. In diesem Augenblick kam 'Alī Muthannī zu mir und erklärte mir, daß wir zu schwach seien. Es seien nur 2 Mittel: entweder flüchten oder das Masdjid besetzen, bis die sofort requirierte Hilfe aus Lidjām und den benachbarten Dörfern ankommt. Da das Masdjid zu klein und niedrig war, so entschloß ich mich zu flüchten, indem wir den Arabern gegenüber vorgaben, daß meine Arbeiten beendigt seien. Zahlreiche Araber strömten uns nach. Als alle Vorstellungen nichts halfen und als ich schon annehmen mußte, daß die verlangten Hilfstruppen ankommen müssen, blieb ich plötzlich stehen und hielt an die nachgeeilten Qabilen folgende Ansprache: „Das was ihr gemacht habt, oh Leute von Nā'iṭ, war ein Frevel ('ayb), der euch und Ḥāshid teuer zu stehen kommen kann. Ich bin nicht zu Euch gekommen, um von euch die Erlaubnis zum Eintritt in euer Dorf zu erbitten. Ich bin mit Befehlen der Regierung und des Sultans gekommen, und ihr wisst, daß dieses Land dem Sultan gehört und daß der Wālī in Ṣan'ā' sitzt. Kommt ihr nicht insgesamt morgen nach Araqat al-Qudaymī, so werdet ihr nach Verlauf von 24 Stunden sehen, daß ihr Unrecht gehabt habt. Dann werde ich nach 14 Tagen wiederkommen und nicht nur die alte Ruine, sondern auch neue studieren in Nā'iṭ." Nach diesen Worten zog ich mich schleunigst zurück; denn ein Zögern hätte unfehlbar einige Gewehrschüsse zur Folge gehabt. 'Alī Muthannī jedoch erklärte, nicht zurückweichen zu wollen und sollte es ihm den Kopf kosten. Er ging also wieder ins Dorf zurück und mit ihm der größte Teil der Meute, während ich mein Hauptquartier weiter nach rückwärts verlegte, wo schon die

Hilfstruppen etwa 200, eintrafen. Nach etwa 1/2 Stunde schickte mir 'Alī Muthannī die Meldung, ich könne in das Dorf zurückkehren, da alles geordnet sei. Der Bruder 'Alī's, der mit mir war, weinte förmlich und erklärte, selbst unter keiner Bedingung mehr nach Nā'iṭ zu gehen. So ging ich denn allein, begleitet von 50 Leuten, wieder zurück, den übrigen den Auftrag gebend, sich auf das erste Lärmezeichen gleichfalls ins Dorf zu stürzen. Vor dem Dorfe angekommen, erklärte mir 'Alī, die Leute hätten sich alles genau überlegt und sich entschlossen, mich nicht weiter zu hindern. Auf meinen Wunsch seien sie bereit, alle vor dem Dorf zu bleiben. Ich belobte die Leute ob dieser Haltung, indem ich die Bemerkung machte, daß sie auf diese Weise den Bakīl nicht aufgesessen seien, und daß diese nunmehr aus der Haut fahren würden, wenn sie erfahren werden, was geschehen ist. Ich mahnte hierauf die Leute, ihre Kinder bei sich zu halten und ja niemand das gegebene Wort zu brechen, da ich sonst von meinem Revolver Gebrauch machen würde. Dann ging ich ins Dorf und vollendete meine Arbeit ohne Störung, da ich mich nach der Beendigung der Kopien einfach zurückzog, als ich merkte, daß doch einzelne die Neugierde ins Dorf trieb ... Um 2 Uhr 30 Min. nachmittags brachen wir auf. Ich berief die 'Uqqāl zu mir, um sie zu beloben. Auf das hin kam das ganze männliche Volk, da man glaubte, es handle sich um Trinkgelder oder Geschenke. Ich fertigte die Leute mit der höhnischen Bemerkung ab: „Ja seid ihr alle Nakbah?; man wird fortan euer Dorf nicht mehr Nā'iṭ, sondern Qarīyat an-Nakbah nennen müssen!" Unterwegs sangen meine Araber ein lustiges Lied und ich gratulierte 'Alī zu dieser energischen Haltung und versprach ihm, das auch in Ṣan'ā' zu betonen. Ich selbst war herzlich froh, aus dieser Situation mit heiler Haut davon gekommen zu sein, muß jedoch zu meiner eigenen Beruhigung für die Zukunft bemerken, daß ich nicht einen Augenblick meine Kaltblütigkeit verloren hatte."[52]

7. Abschliessende Bemerkungen

Die emotionalen Belastungen, denen er in diesen äußerst konfliktträchtigen Situationen ausgesetzt war, erbrachte Glaser dennoch eine Fülle von Daten während dieser 13 Tage währenden Reise. Seine Tätigkeiten in dieser Zeit sind folgendermaßen zusammenzufassen: 1. Beschreibung der Landschaftsräume; 2. Durchführung geodätischer Bestimmungen; 3. Kopieren vor-islamischer Inschriften; 4. Auf-

[52] Ibd.: Bl. 118^{v}f.

nahme vor-islamischer Ruinen; 5. Aufzeichnung ethnographischer Daten, insbesonders des tribalen Gewohnheitsrechts, der tribalen Gliederung und des religiösen Brauchtums.

Es ist naheliegend, daß ich im folgenden zuerst jene Daten aus Glasers Tagebüchern herausstellen werde, die man in seinem veröffentlichten Reisebericht vermißt. Sie betreffen vor allem die Beschreibung der vor-islamischen Ruinenstätten von Ṣirwāḥ und Nā'iṭ. Den Zustand der Ruinen von Ṣirwāḥ schildert er in seinen Tagebuchaufzeichnungen (3. Feber 1884) wie folgt:

„Nachdem wir vor dem großen Berik (im S. der Ruine) vorüber waren, lenkte meine Aufmerksamkeit zunächst ein alter Tempel auf sich, dessen Grundmauern und Säulen noch erhalten sind. Die kleinen Kreise stellen Emplacements der Säulen vor, die Säulen selbst stehen zum größten Teil noch aufrecht. Die Mauern verlaufen genau von SE. nach NW. und darauf senkrecht; die äußere Mauer ist zum Teil eingestürzt, 1,2 m. breit. Die Steine sind wunderbar zugehauen und weiß (Balaq, „Marmor"). Der Tempel ist 27 Schritte lang und 19 Schritte breit... Im Inneren des Masdjid (Tempel), von welchem nur die unteren Etagen der Umfassungsmauer erhalten sind (in einer Höhe von höchstens 1,0 bis 1,5 m.) befindet sich eine Zisterne, mehr gegen den südlichen Teil des Gebäudes verschoben. Rings herum gibt es Säulen, welche in der Skizze parallel angeordnet sind. Auch ihre Anzahl ist genau wiedergegeben. Nur die Säulen 1 und 2 sind vollkommen intakt erhalten, ca. 3,5 m. hoch. Sie sind 16-kantig und nach oben dicker werdend. Das Kapitell besteht aus 6 Abteilungen und ist abgerundet. Die rund herum laufenden Einkerbungen, sind auch in der Zahl von 16 vorhanden. Sämtliche andere Säulen sind 8 seitig und ganz und gar beschädigt. Das westliche Tor ist kaum 1 m. breit. Ein anderes befindet sich auf der Ostseite und ist breiter, ca. 1,45 m. Im Süden bemerkt man eine Art Nische von außen, welche ca. 1,45 m. breit ist. Dieser Tempel befindet sich ziemlich in der Mitte der Ruine, welche ungeheuer ausgedehnt ist. Allein das meiste ist eingestürzt, nur einzelne Grundmauern stehen noch aufrecht. Im Süden befindet sich noch ein großer Masdjid, das jedoch neueren Ursprungs zu sein scheint. Die eigentlichen Spuren und Inschriften sind offenbar alle vergraben. Ich fand nur ein kleines Stück mit 3 Buchstaben auf einem der weißen Steintrümmer. Im Norden der Ruine dehnt sich der Djabal Sabakah aus und zwar von NW. gegen SE. Er steht in Verbindung mit dem Höhenzug von Riyām ('Itwa). Westlich der Ruine ist der Djabal Rūs, auch nur niedrig. Zwischen beiden kommt das Wādī nach SE. herab. Im Norden und NE. der Ruine wohnen die Banī Sulaymān. Die eigentliche alte

Stadt scheint im Westen des Tempels gestanden zu sein. Denn dort sieht man noch große Ruinen, förderlich Gemächer mit Zyklopen-Mauern vorstellend. Allein alles ist verschüttet. Mancher dieser Ruinenhügel ist 6–8 m hoch. Die ganze Umgebung besteht aus weißem Gestein, nur gerade die Ruinenstätte und die Gegend südlich davon ist von schwarzem Gestein bedeckt."[53]

Die Ruinenstätte von Nā'iṭ, die er am 11. Feber 1884 aufsuchte, beschreibt er: „*Das Madjil befindet sich im W. der Stadt, zu welcher man auf noch alter Straße vom Süden her den Eingang hat. Der Weg zur Stadt ist förmlich durch Felsen gehauen. Die Zisterne ist ca. 8 m. tief, 73 Schritte (a 75 cm.) lang und an ihrer Schmalseite (auf der Nordseite) 10 Schritte breit. Sie ist von der Stadt kaum 300 Schritte entfernt und stellt einen nach N. offenen Felseneinschnitt vor. Die Vermauerung des Felseinschnittes besteht aus großen und schönen behauenen Quadern. Der Zement ist noch gut erhalten, vielleicht neu. Zwischen A und B sind schöne Stufen bis hinab auf den Grund des Madjil. C. stellt ein kleineres Madjil vor. Beim Hinabsteigen fand ich links von der Treppe an der Seitenwand (bei A) etwa in Manneshöhe die Inschrift Gl. 268, eigentlich 2 Inschriftensteine, der obere ist jedoch vollständig zerfressen und keine Beschreibung mehr erkennbar. Im NW. der Stadt, kaum 150 Schritte entfernt, befindet sich das eigentliche Ruinenfeld mit zahllosen Trümmern. Darunter befindet sich auch der sogenannte 'Usīyah, d. h. Stab, aus zwei prismatischen Steinblöcken bestehend mit sehr gut geebneter Fläche, deren Höhe wenigstens 10 m. beträgt. Der Querschnitt ist quadratisch. Die Länge jeder Seite des Quadrates beträgt etwa 0,8 m. Nur noch der eine Blockstein steht senkrecht, der zweite ist oben an den ersteren angelehnt. Von weitem schaut das Ding wie ein Galgen aus. Unter den Trümmern ganz in der Nähe fand ich den Stein Gl. 269, den ich eines entstandenen Lärmes wegen ... doch nicht mit der nötigen Muße kopieren konnte. Im südwestlichen Teile des Dorfes selbst eine Art Tempel mit 2 noch aufrecht stehenden Säulen von der gewöhnlichen bisher beobachteten Form. Die Mauern des Tempels waren unter dem Azimut 255 und dem darauf senkrecht erbaut. Es sind jedoch nur noch die Grundsteine vorhanden. Das Gebäude war 20 Schritte breit und 25 Schritte lang. Die längere Seite hat das Azimut 315. Inschriften waren hier keine mehr zu finden ... Im Süden vom Masdjid bemerkt man die Grundmauern eines kreisrunden Gebäudes. Die Innenfläche dieses Kreises stellt gegenwärtig ein gut bestelltes Ackerfeld vor, Durchmesser ca. 30 Schritte. Am höch-*

[53] Ibd.: Bl. 103r f.

sten Teile des Dorfes (ziemlich in der Mitte) großartige Vorratskammern, welche man As'ad al-Kāmil zuschreibt. Ich konnte leider nicht hinabsteigen."[54]

Von ethnologischem Interesse sind zweifellos die Aufzeichnungen über das tribale Gewohnheitsrecht, zumal sie die ersten veröffentlichten Daten dieses wichtigen sozialen Bereiches yemenitischer Gesellschaften darstellen[55]. Glaser hat dieses Datenmaterial in seinem publizierten Reisebericht zusammengefaßt. Aus diesem Grunde scheint es quellenkritisch geboten zu sein, diese Zusammenstellung mit seinen Tagebuchaufzeichnungen zu vergleichen, um den an den Fragen des yemenitischen Gewohnheitsrechts interessierten Leser die ursprünglichen Daten zugänglich zu machen; ich habe es jedoch vorgezogen, diesen Vergleich in den Anhang II. aufzunehmen.

Aus Gründen meiner auf dem Gebiet der Sabäistik fachlichen Inkompetenz versage ich es mir, auf das kopierte Inschriftenmaterial einzugehen. Auch die geodätischen Bestimmungen harren noch einer Auswertung; Glaser war nicht mehr imstande, sie in einem von ihm vorgesehenen Kartenentwurf zu verarbeiten.

Wir können nun auf die Frage eingehen, in welcher Weise sich die beschriebenen Interaktionen zwischen Glaser und der einheimischen Bevölkerung auf die Qualität der von ihm erbrachten ethnographischen Daten ausgewirkt haben, war diese doch von der Art der Partnerbeziehungen, den Sprechsituationen und Kommunikationsmöglichkeiten abhängig. Um Glaser gerecht zu werden, sollte hier vorangestellt werden, daß er an der Ethnographie nicht primär interessiert war. Seine diesbezüglichen Angaben und Beobachtungen, die ihm auf seinen Wegen nicht verborgen bleiben konnten und seine erhaltenen Informationen hat er, entsprechend seinem Hang, landeskundliche Eindrücke zu vermitteln, genauestens aufgezeichnet. Auch besteht darüber Unklarheit, ob sich Glaser vor dem Antritt seiner Reise mit der zeitgenössischen ethnologischen Literatur vertraut gemacht hat. Berücksichtigt man diese Umstände, so findet man es staunenswert, daß es ihm gelungen ist, wenn auch in geringem Umfang, diese die Ethnographie betreffenden Daten genau und relativ systematisch zu erheben. Dies betrifft in erster Linie das tribale

[54] Ibd.: Bl. 119^{r}–1203.

[55] Vor Ed. GLASER hat Ḥayyīm Ḥabshūsh, der Reisebegleiter von J. Halevy (1870) einen Reisebericht verfaßt, der Daten über das tribale Gewohnheitsrecht enthält. Dieser Reisebericht wurde von GOITEIN veröffentlicht (RATHJENS: 1951, 174).

Gewohnheitsrecht von Arḥab. Über die Zuverlässigkeit dieser Angaben konnte ich mich während des Nachvollzugs dieser Glaserschen Reise durch eine Überprüfung überzeugen. Gerade seine Ausführungen über das Gewohnheitsrecht bieten uns die Möglichkeit, den Auswirkungen der geschilderten Interaktionen nachzuspüren. Als Ausgangspunkt hierfür nehme ich eine seiner Tagebucheintragung; *„Diese Gesetze, die man 'a'rāf al-qabā'il (von 'irf) nennt werden nicht aufgeschrieben, sondern vererben sich durch Tradition fort. Sie sind bei den verschiedenen Stämmen verschieden, jedoch nicht bedeutend."*[56] In dieser Feststellung, daß die gewohnheitsrechtlichen Regeln nicht aufgezeichnet werden, manifestiert sich jene Grenze, die durch die Art der Beziehungen vorgegeben war. Einem Fremden, besonders einem türkischen Beamten gegenüber, schien man nicht geneigt, eine so wichtige Information über einen die vitalen Interessen einer tribalen Gesellschaft berührenden Bereich zu gewähren. Man sollte sich in diesem Zusammenhang die Tatsache vergegenwärtigen, daß erst durch den italienischen Orientalisten E. Rossi, der sich 1937 in Ṣan'ā' mit dem Gewohnheitsrecht beschäftigte, die Fachwelt Kunde von schriftlich fixierten Aufzeichnungen der gewohnheitsrechtlichen Regelung erhielt; gegenwärtig bereichert durch die Veröffentlichung von Faḍl Abū Ghānim, der Shaykh-Familie der 'Abdillah von Arḥab entstammend. E. Rossi schreibt: *„Le usanze (a'raf) dei gabili sono da loro custodite a memoria, non su libri. Le norme des ṭaġūt pero si trovano redatte presso i cappi delle tribú, ad esempio presso gli šaiḫ degli Arḥab dei Ḥāšid, dei Ḏū Moḥammad, dei Ḏū Ḥusain ... Era dunque accertata l'esistenza di raccolte scritte di diritto consuetudinario, ma restava difficile averne copia per la diffidenza naturale verso chi ne facesse ricerca."*[57] Es könnte natürlich möglich sein, daß sich Glaser nicht nach schriftlichen Aufzeichnungen erkundigte, weil er glaubens war, daß gewohnheitsrechtliche Regelungen nicht schriftlich festgehalten würden. Doch auf Grund meiner Beschäftigung mit seinen Tagebüchern, bin ich eher geneigt, diese Möglichkeit auszuschließen, denn er bekundete immer wieder starkes Interesse an der Auffindung von Manuskripten. Daher neige ich zu der Annahme, daß in diesem konkreten Fall sein Auftreten als türkischer Beamter es den Informanten gebot, diesen Sachverhalt zu verschweigen, hätte doch in den Augen der Stammesmitglieder die Gefahr bestanden, daß durch ihn der

[56] Geogr. Forsch. II/III. 2. T. Bl. 101^{v}.
[57] Rossi: 1948, 17.

türkischen Verwaltung ein gewichtiges Material für eventuelle Übergriffe zugespielt worden wäre.

Ein weiteres Beispiel dafür, wie schwierige situative Bedingungen nachhaltig die Datenaufnahme beeinflussen können, zeigt ein geringfügiger Hörfehler, der infolge der gespannten Verhältnisse, unter denen der äußerst sprachkundige Glaser litt, unterlief. Ich erwähne diesen Sachverhalt nur, da er eine wichtige ethnologische Feststellung betrifft. Anläßlich seiner Ankunft in Ṣirwāḥ notiert Glaser: „*... kamen wir auf dem Ruinenhügel an, welcher heute Ḥadjar Arḥab heißt und als Versammlungsplatz von ganz Arḥab dient, sobald es sich um wichtige Angelegenheiten handelt.*"[58] Im veröffentlichten Reisebericht präzisiert er: „*Es ist dies der sogenannte Ḥadjar Arḥab, der Stein Arḥab.*"[59] Hier scheint es angebracht, eine Korrektur vorzunehmen, um eine fälschliche ethnologische Interpretation, es könnte sich hierbei um einen megalithischen Versammlungsplatz handeln, zu vermeiden[60]. Meine Überprüfung ergab, daß Glaser „hidjrah" mit „ḥadjar" verwechselte. (Im Arabischen steht das glottale h im Wort „hidjrah" hingegen in „ḥadjar" das pharyngale ḥ). Der Terminus „Hidjrah" bezeichnet Areale, die infolge gewohnheitsrechtlicher Vereinbarungen als Asylbezirke gelten, da innerhalb ihrer räumlichen Dimension die Ausübung tätlicher Auseinandersetzungen strikte untersagt sind. In dieser Funktion ist die „Hidjrah" eine für das Stammesleben unentbehrliche Institution; sie dient der Lösung inter – und intra – tribaler Konflikte auf der Grundlage der Rechtsgeltung[61]. Warum gerade Ṣirwāḥ von den Arḥab-Stämmen als gemeinsamer Versammlungsort auserkoren wurde, vermochten meine Gewährsleute nicht zu erklären. Dies sei, wie sie erwähnten, alter Tradition gemäß. Einen Hinweis für die Einrichtung der Hidjrah in Ṣirwāḥ erbringen vielleicht die Ergebnisse der 1981 durchgeführten Bestandsaufnahme dieser Ruinenstätte durch J. Schmidt, Direktor des Deutschen Archäologischen Instituts in Ṣan'ā'. Die Untersuchung des Tempels, der dem Gott 'Aththar dhū-Dhibān geweiht war, förderte Indizien zutage, wonach diese Bauanlage in islamischer Zeit als Moschee Verwendung fand[62]. Natürlich dürfen wir daraus bezüglich der Einrich-

[58] Geogr. Forsch. II/III. 2. T. Bl. 103r.

[59] GLASER: 1884, 182 b.

[60] Vgl. HEINE–GELDERN: 171, 179. Zum Megalithikum in Südarabien s. DOSTAL: 1968, neueste Funde im Yemen s. BERNADELLI–PARRINELLO.

[61] Zu „hidjrah" s. SERJEANT: 1962, 1983 a; PUIN; DOSTAL: 1983, 234.

[62] SCHMIDT: Manuskr. S. 284.

tung dieser Hidjrah keine voreiligen Schlüsse ziehen. Die Vermutung ist jedoch erlaubt, daß seit altersher dieses Areal als sakrosankt galt, eine Annahme, die die rezente Verwendung dieses Bereiches als Hidjrah plausibel erscheinen läßt.

Innerhalb des Zeitabstandes, der zwischen der Glaserschen und meiner 1986 nachvollzogenen Reise liegt, haben sich naturgemäß wesentliche Veränderungen ergeben. Die Landschaft durchzieht heute ein Netz von Pisten und Straßen; die bereits durchgeführte Elektrifizierung erleichtert den Alltag der Bevölkerung. Das Siedlungsbild wird durch neue Häuser geprägt. Die Ortschaft al-Makārib, wo man Glaser überaus freundlich empfangen hatte, wurde während des Bürgerkrieges zwischen 1963 und 1964 durch Bombenangriffe total zerstört; das neu aufgebaute Dorf liegt in der Nähe der alten Siedlung. Die gravierendsten Änderungen ließen sich vor allem an den Ruinenstätten feststellen. In Ṣirwāḥ wird man vergeblich nach dem von Glaser beschriebenen Tempel suchen. Die Bewohner der nahegelegenen Ortschaft Madar haben die Reste der Ruinen total demoliert, die behauenen Steine als Baumaterial für Neubauten verwendet. Nur mehr Steinanhäufungen sind die stillen Zeugen der ehemaligen Ruinen. Auch in Nā'iṭ hat sich das Bild seit Glasers Zeiten infolge der Kriegseinwirkungen gewandelt. Übrig geblieben sind die beiden markanten Steinsäulen, ebenso die Zisternen. Noch immer zieren die Moschee alte Inschriftensteine. Für den neuen Hausbau wurden gleichfalls die alten zubehauenen Steine verwendet; durch den Straßenbau freigelegte Relikte sind zerstört worden.

III. DIE REISE NACH MĀRIB
(17. März–24. April 1888)

1. Das Reisevorhaben

Vor seinem bedeutenden Unternehmen, der Reise nach Mārib – dem 3. Versuch, der schließlich zum Erfolg führte – reiste Glaser im Zeitraum von April 1885–9. Feber 1886 in die östlich und südöstlich von Ṣan'ā' gelegenen Gebiete bis zum Indischen Ozean nach Aden. Diese von günstigen Umständen begleitete Reise erbrachte hinsichtlich der wissenschaftlichen Ausbeute auch einen daraus resultierenden materiellen Gewinn. Die wissenschaftliche Welt nahm Notiz von seinen Unternehmungen und zeigte insbesondere verstärktes Interesse für seine erworbenen Sammlungen von Handschriften und Antiquitäten. Aus dem Verkaufserlös, besonders der Handschriften an die Kgl. Bibliothek in Berlin, war Glaser schließlich in der Lage, die Kosten für seine dritte Reise (Oktober 1887–September 1888), die sich auf 25.000 Mark beliefen, zu bestreiten. Die Preußische Akademie der Wissenschaften stellte zudem einen Betrag von 1.800 Mark bei. Im Gegensatz zu den vorher durchgeführten Reisen wählte er 'Aden als Ausgangspunkt. Er durchquerte die südlichen Regionen und das Küstengebiet (Tihāmah) und begab sich nach Ṣan'ā', um von dort aus nach Mārib vorzudringen[1].

Zur Erkundung der östlichen Region des Yemen war er bekanntlich schon im Jahre 1884 durch den politisch ehrgeizigen Muḥammad 'Yzzet Pāshā stimuliert worden. Dieser türkische Gouverneur hatte für seine expansionistischen Bestrebungen das Oberhaupt des Dhū Ḥusayn-Stammes gewonnen und ihn zur Eroberung von Mārib angefeuert. Glaser sollte, nachdem die türkischen Behörden von der Nützlichkeit seiner kartographischen Aufnahmen für die Kontrolle yemenitischer Gebiete überzeugt waren, die Ostregion erforschen. Um die Zeit, die für die Vorbereitung dieser Erkundungsreise notwendig war, zu nutzen, führte er seine Forschungen in Arḥab und Ḥāshid durch,

[1] Weber: 12.

die im voranstehenden Kapitel geschildert wurden. Nach Ṣan'ā' zurückgekehrt, mußte jedoch Glaser infolge seiner damaligen tristen wirtschaftlichen Lage das Mārib-Unternehmen vorerst aufgeben. *„Auf mein Eindringen hatte 'Yzzet Pāshā bereits im Januar 1884 den Entschluß gefaßt, auch Mārib zu unterwerfen. Der Dhū Ḥusayn Shaykh übernahm die Rolle, mit seinen in der Nähe von Mārib und im unteren Djawf etablierten Kämpen den Sharif von Mārib anzugreifen. Sie eroberten nach und nach die Ruinenstätten Baydā, Sawdah, Kemnā und drangen auf kurze Distanz von Mārib vor. Da mußte leider meine Abreise nach Europa erfolgen und eine der schönsten wissenschaftlichen Reisen, für deren Gelingen nicht nur der Shāyif sondern auch die Ashrāf des unteren Djawf sich beim Wālī verbürgt hatten, unterbleiben."*[2] Dieser durch Geldmangel erfolgte Abbruch – der türkische Gouverneur mußte Glaser das Geld für die Rückreise nach Europa schenken – erzwang lediglich einen zeitlichen Aufschub.

Schon während seines zweiten Aufenthaltes im Yemen (1885/86) bemühte sich Glaser vergeblich, den damaligen türkischen Gouverneur Aḥmad Fayḍī Pāshā für sein Mārib-Vorhaben zu gewinnen. *„Gleichwohl war der neue Generalgouverneur, Ferīq (Generalleutnant) Aḥmad Fayḍī Pāshā, der in vielen Punkten ein strikter Gegner der Politik und der Anordnungen seines Vorgängers, für meine Pläne nicht zu haben. Erst als ich auch sein Vertrauen erworben hatte ... ließ er sich dazu bewegen, Mārib in die Interessenssphäre der Regierung einzubeziehen, jedoch nicht anders als auf rein militärischer Basis ... Er studierte die ihm von mir vorgelegten Feldzugspläne und gelangte schließlich, trotzdem er die Grundidee, Marschrichtung, Verpflegungs- und sonstige Details anerkannte, zu der mir ungeheuerlich erschienenen Ansicht, daß er weitere zehn Bataillons Truppen dazu brauchen würde, die ich ihm in Konstantinopel auswirken müßte. Schließlich begnügte er sich mit fünf Bataillonen. Mit vorzüglichen Geleitschreiben und Empfehlungen versehen, begab ich mich in der Tat nach der Hauptstadt. Allein dort schreckte man vor dem großen Opfer zurück, obzwar man allseits von der Nützlichkeit des Vorhabens überzeugt war. Der Plan war also gescheitert, zumal auch nicht lange darauf wieder ein Gouverneurswechsel im Yemen stattfand, in dem man Aḥmad Fayḍī Pāshā zum Militärkommandanten des Ḥidjāz ernannte."*[3] Diese Absage des türkischen Gouverneurs

[2] Geogr. Forsch. II/III. 2. T. Bl. 126[r] f., 1. T. Bl. 94[r].

[3] Müller-Rhodokanakis: 3f.

erfolgte also indirekt, denn dieser wußte sicherlich, daß die Zentralregierung nicht geneigt war, größere Truppenkontingente nach dem Yemen zu entsenden. Was aber gab Glaser die Kühnheit, dennoch einen Feldzugsplan auszuarbeiten? Unbegreiflich scheint es uns, wenn man an die Folgen denkt, die für die einheimische Bevölkerung aus diesem militärischen Unternehmen hätten erwachsen können. Die Außerachtlassung dieser möglichen Konsequenzen bekräftigt das Bild einer fanatisch der Forschung hingegebenen Persönlichkeit; niemals bedachte Glaser die Folgen seines Tuns! Trotz dieses Fehlschlages resignierte er nicht. Mehr als zwei Jahre wartete er auf den Augenblick, in dem er seinen Traum, nach Mārib vorzustoßen, verwirklichen konnte. Aus den Niederlagen hatte er gelernt. Ganz im Gegensatz zu dem militärischen Aspekt seiner früheren Argumentation, die er zugunsten der beabsichtigten Erkundung der alt-südarabischen Metropole von Mārib vorbrachte, appellierte er während seines dritten Aufenthaltes an die zivilisatorischen Intentionen der Türken. *„Als ich im Dezember v. J. (1887) zum dritten Male und diesmal mit ausreichenden Mitteln nach Ṣan'ā' kam, beschloß ich, coute que coute, Mārib zu erforschen. Ich legte dem Wālī Wazīr 'Azīz Pāshā, übrigens der Wahrheit gemäß und ohne mich um Konstantinopel zu kümmern, nahe, daß das Prestige der türkischen Regierung im Jemen auch ohne militärische Maßnahmen außerordentlich gewinnen müßte, wenn sie den in der ganzen islamischen Welt, speziell aber auf der arabischen Halbinsel, berühmten Damm von Mārib wiederherstellen würde, und erklärte mich bereit, in Mārib die nötigen Aufnahmen zu machen. Der Wālī, ein im Dienst ergrauter Diplomat und Beamter, durchblickte sofort meine eigentliche Absicht und meinte wohlwollend, die Idee gefalle ihm wenn sie auch unausführbar sei, so werde sie doch wenigstens meine Reise nach Mārib ermöglichen. Amīr Ḥusayn war bald zur Stelle und war natürlich mit dem Projekte vollkommen einverstanden, da dadurch sein mit Fluch beladenes Ländchen wieder wie in alter Zeit in einen blühenden Garten umgewandelt worden wäre. Mitten in den Reisevorbereitungen fand nun leider wieder ein Gouverneurswechsel statt. Der neue Wālī, Musir (Marschall) 'Othmān (Osmān) Nūrī Pāshā ... galt als nicht europäerfreundlich und speziell hieß es, daß er gegen das Element der Forschungsreisenden sehr eingenommen sei. Es gelang mir indes rasch ... seine volle Gunst zu erwerben, und da ich bemerkte, daß der Wālī sich mit entlegenen Gegenden durchaus nicht zu befassen geneigt war, scheute ich sogar bedeutende Auslagen nicht, um dem Amīr die Überzeugung wach zu erhalten, daß ihm gegenüber auch*

der neue Wālī ebenso freigebig sei wie sein Vorgänger."[4] Schließlich konnte Glaser am 17. März 1888 die Reise nach Mārib antreten.

Die folgende Analyse gründet sich auf die von Glaser verfaßten und von D. H. Müller und N. Rhodokanakis edierte Reisebeschreibung. Die handschriftliche Vorlage wird im Nachlaßwerk Glasers in der Österreichischen Akademie der Wissenschaften Wien aufbewahrt (Inv. Nr. A 1014)[5]. Konsultiert wurde auch der die Mārib-Reise betreffende Auszug aus dem Tagebuch XI (übertragen von Ad. Grohmann).

2. Die politischen Verhältnisse im Jahre 1888

Die in der Einleitung skizzierte politische Entwicklung im Yemen wäre hier weiter auszuführen und in detaillierter Weise darzustellen; allerdings ist dies nicht Thema dieser Studie. Wir müssen uns auf die Schilderung der markanten Wesenszüge der damaligen politischen Konstellation beschränken, um die äußeren Bedingungen der Mārib-Reise charakterisieren zu können. 16 Jahre nach der türkischen Besetzung Ṣan'ā's hat sich die politische Herrschaft der neuen Machthaber kaum gefestigt. Beschränkt auf die militärisch kontrollierten Gebiete befindet sich die türkische Provinzregierung verstrickt in einem andauernden Kampf gegen den von Imām al-Hādī Sharaf al-Dīn geleiteten yemenitischen Widerstand, ebenso aber auch in einem internen Widerstreit gefangen, bewirkt durch die zunehmende Korruption ihrer Beamten. Es waren vor allem die lang andauernden Dürren, die sowohl der Bevölkerung als auch der Besatzungsmacht zu schaffen machten. Die schlichte Beschreibung Glasers vermittelt uns eindrucksvoll die Folgen dieser Naturkatastrophen. „*Unsere Geleitmänner beispielshalber waren seit langen Monaten an Viertelkost gewöhnt; denn seit vollen drei Jahren gab es in dieser Gegend keinen Regen, daher auch kein Getreide, kein Viehfutter, keine Weide und keine Kamelmilch. Schafe und Ziegen und wohl auch viele Kamele mußten verkauft werden, nur um von den gesegneteren Bergen etwas Körnerfrucht einzutauschen. Viele von den Beduinen der Gegend hatten denn auch ihre Heimat verlassen, um in den Bergen auf welche Art auch immer ihr Leben zu fristen. Man hatte mir in Ṣan'ā' gerade wegen dieser*

[4] Ibd.: 4.

[5] Höfner: 1944, 80.

Hungersnot abgeraten, eine Reise in den Mashrig zu unternehmen."[6] Schon 1885/86 sah sich daher Aḥmad Fayḍī Pāshā gezwungen, infolge der Trockenheit Getreide durch das Militär requirieren zu lassen; Aktionen, die naturgemäß zu Aufständen in Hamdān, Bilād Bustān und Arḥab führten. Diese Situation machten sich die türkischen Beamten zu eigen, die Korruption blühte[7]. Es war daher unausbleiblich, daß Aḥmad 'Azīz Pāshā, der 1886/87 das Gouverneur-Amt übernahm, mit den bestechlichen Beamten in Konflikt geraten mußte, als er gegen die Mißwirtschaft in der Verwaltung auftrat. Von diesen zu einem erfolglosen Kampf gegen die Imāmtruppen im 'Ayāl Yazīd-Gebiet durch Intrigen gezwungen, mußte er schließlich aufgeben[8]. Der ihm nachfolgende 'Uthmān Nūrī Pāshā hatte sich dann dem von der „Krankheit der Bestechlichkeit" (dā' al-rishwah) befallenen Beamtentum gefügt[9]. Unter dem Zwang seiner Beamten stehend, enthob er z. B. Shaykh al-Dhul'ī seines Amtes, ein Schritt, der eine Erhebung im 'Ayāl Surayḥ auslöste[10].

Die Praxis der Korruption, die die einzelne Existenz an der Erreichung von Reichtum mißt, setzte das türkische Herrschaftssystem herab, das zu einer Seite der Welt geworden war, der eine andere, die des zayditischen Imāms, gegenüberstand. Aber auch der sich organisierende Widerstand litt unter innerer Zerrissenheit; allerdings waren die einzelnen Stammesgruppen in der erklärten Feindschaft gegen die Türken verbunden. Die politische Stellung, die sich Imām al-Hādī Sharaf al-Dīn errang, hatten ihn zur führenden Persönlichkeit des Widerstandes erhoben. Seine Rivalen, den 1853/54 proklamierten Imām Manṣūr billāh Muḥammad b. 'Abdallāh al-Wazīr im Wādī Sirr und Imām al-Mahdī Muḥammad b. Qāsim, der am Djabal Barat residierte, hatte er weitgehend aus dem Feld geschlagen und ihre Machtfülle erstreckte sich nunmehr lediglich auf ihre Residenzareale[11]. Im Zusammenhang mit der Glaserschen Reise nach Mārib sollten wir unsere Aufmerksamkeit Imām al-Mahdī Muḥammad b. Qāsim (al-Ḥūthī) zuwenden, ein Exkurs, der uns erlaubt, einen Einblick in die separatistischen Tendenzen der damaligen Yemeniten zu gewinnen. Muḥammad b. Qāsim, ein hoher Beamter in der Regie-

[6] Müller-Rhodokanakis: 11 a.
[7] Al-Wāsi'ī: 261.
[8] Al-Wāsi'ī: 262, Zabārah: I. 1/60.
[9] Al-Wāsi'ī: 262, Zabārah: I. 2/174.
[10] Zabārah: I. 1/96.
[11] Al-Wāsi'ī: 242, 266; Zabārah: I. 1/15, 18, 2/353ff.

rungszeit Imām al-Mutawakkil al-Muḥsin b. Aḥmad (1840–1843), war mit vielen anderen 'Ulamā von Muṣṭafā Pāshā festgenommen und eingesperrt worden. Nach seiner Freilassung begab er sich zu seinen Verwandten auf den Djabal Barat, wo er sich 1882/83 selbst zum Imām proklamierte. Der Grund hierfür lag im wesentlichen in der Unzufriedenheit vieler 'Ulamā's und Fuqahā's mit der restriktiven Politik bezüglich der Erwerbung von Landeigentum durch den 1878/79 an die Macht gekommenen Imām al-Hādī Sharaf al-Dīn. Nach mehreren unausbleiblichen Waffengängen um al-Sūdah zwischen den Anhängern der beiden Imāme, mußte sich schließlich Imām al-Mahdī Muḥammad b. Qāsim auf den Djabal Barat zurückziehen. Entgegen dem Hinweis des Historikers al-Zabārah's, demzufolge er seine Anhänger nur in Verborgenheit gehabt haben soll, weiß Glaser über einen von ihm ernannten Statthalter, Sharīf Muḥammad al-Ḥitarī, für das Gebiet des Djawf zu berichten[12]. Dieser zuerst von Imām al-Hādī Sharaf al-Dīn ernannte Statthalter, aus unbekannten Gründen bald nach seiner Ernennung seines Amtes enthoben, verband sich darauf mit Imām al-Mahdī Muḥammad b. Qāsim. Von diesem wurde er als Verwalter des Djawf wieder eingesetzt. Glaser berichtet: *„Er terrorisiert gegenwärtig den ganzen Djawf gegen die türkische Regierung. Ursprünglich kam er aus Ṣa'dah, wo er Muhadjir (Studierender, fahrender Scholast) war, nach dem Djawf, um für den damals einzigen Zaydī-Imām Sharaf al-Dīn Propaganda zu machen. Er predigte Haß gegen die Türken, gegen die er mehr als einmal zu Felde zog, einmal sogar mit mehreren tausend Arabern bis nach 'Affār, wo er sich blutige Schläge holte und selbst verwundet wurde und spielt heute, ...die Rolle eines Statthalters des Muḥammad al-Ḥūthī. Die Leute nennen ihn bisweilen sogar selbst Imām oder Khalīfah, geben ihm die Zakāt und lassen es sich gefallen, wenn er Freitags das Kanzelgebet oder die Predigt (Khuṭbah) auf den Namen des Sayyid Muḥammad al-Hūthī und seinen eigenen Namen verrichtet oder richtiger verrichten läßt. Al-Ḥitarī lebt gegenwärtig von einem Stabe von Fuqahā umgeben, in al-Ḥazm, hat aber außer seinem Ḥazmer Eheweibe noch zwei andere Frauen, und zwar in al-Ghayl und daher auch eine zweite Residenz in al-Ghayl. Desgleichen besitzt er eine Ehefrau in Sūq al-Da'am im oberen Djawf und außerdem schlägt das Herz einer Nawfīyah nur für ihn. Diese letztere Beduinin lebt bei ihren Eltern und leistet ihm nur zeitweilig*

[12] Al-'Amrī: 1986, 102; Al-Wāsi'ī: 266; Zabārah: I. 1/18, 2/353–359, zur Abweichung von Glaser s. S. 355.

auf sein Verlangen Gesellschaft. Der Papst lebt herrlich in der Welt! Er führt ganz das Leben eines geistlichen Oberhauptes, kleidet sich vornehm in zwei Hemden, was im Djawf ein nie dagewesener Prunk ist und läßt bei seinen Moscheegängen die Marfa' (Trommel) wirbeln und einen großen Regenschirm über sein Haupt halten, was immer große Menschenmengen anzieht. Die Musik, pardon die alte Trommel mit ihren Sphärenklängen wirkt eben auch im Djawf bezaubernd und berauschend. Freilich sieht man es auch im Djawf mit scheelen Augen, daß der Khalīfah gegen alles muhammedanische Gesetz und Herkommen die Zakāt für seine eigene Person verwendet – den Ahl al-Bayt, d.h. den Sprossen des Prophetenhauptes soll dies untersagt sein – allein die Macht geht vor Recht und da die Einkünfte nur klein, die Gaben der Djawfitischen Hungerleider nur gering sind, so drückt man über alle Unzukömmlichkeiten ein Auge zu und tröstet sich mit dem Rufe: Wir haben einen Imām! al-ḥamdu lillāh! Es lebe der Khalīfah."[13] Dieser so charakterisierte Sharīf unternahm alles in seiner Macht stehende, um Glasers Vorhaben, nach dem Djawf zu reisen, zu vereiteln[14].

Nach diesem Exkurs, der ein Licht auf die politischen Verhältnisse zur Zeit des Aufenthaltes von Glaser werfen soll, wenden wir uns der in Mārib regierenden Sharīf-Familie zu. Die Abstammungsreihe des damals amtierenden Amīr, *Sharīf Ḥusayn b. 'Abd al-Raḥmān b. Muḥsin b. Aḥmad b. 'Alawī b. Khālid b. Ḥusayn b. Muḥammad b. Nāṣir*, verweist auf eine genealogische Verknüpfung mit Imām al-Manṣūr billāh 'Abdallāh b. Ḥamzah b. Sulaymān (1187/88–1217/18)[15]. Dieser aus dem Djawf stammende Imām von den Banī Ḥamzah, sah sich 10 Jahre nach seiner Proklamation dem zweiten Ayyūbi-

---

[13] Müller-Rhodokanakis: 82.

[14] Ibd.: 91.

[15] Zur Genealogie der Sharīf-Familie von Mārib: MR.: 22f. Niebuhr: 277: gibt folgende Reihe an: Muḥammad (1763) – Aḥmad – 'Alawī – Khālid – Ḥusayn – Muḥammad – Nāṣir – Muḥammad – Aḥmad. Philby: 396 notiert die folgende Genealogie: Muḥammad – 'Abd al-Raḥmān – Muḥsin – Aḥmad – 'Alawī – Khālid – Ḥusayn – Muḥammad. Arnauld: 237f., 312, 314 und Halevy: 46 erwähnen Sharīf Abd al-Raḥmān.

Zu den Ashrāf von Mārib vgl. al-Ḥadjarī: II. 683f.

Zur Abstammungsreihe des Imām al-Manṣūr billāh 'Abdallāh b. Ḥamzah b. Sulaymān b. Ḥamzah b. 'Alī b. Ḥamzah b. 'Alī Hāshim al-Ḥasan b. 'Abd al-Raḥmān b. Yaḥyā b. 'Abdallāh b. al-Ḥusayn b. al-Imām al-Qāsim b. Ibrāhīm b. Ismā'īl b. Ibrāhīm b. al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib (al-Djirāfī: 128f.; al-Qāsim: 330; Smith: II, 81).

den Herrscher, al-Malik al-'Azīz Tughtakīn, konfrontiert[16]. Die Banī Ḥamzah waren eine im Djawf bedeutende Ashrāf-Gruppe[17].

Auf diesem Hintergrund wird die von Glaser aufgezeichnete Geschichte des Sharīf-Hauses von Mārib besser verständlich: *„Sharīf Ḥusayn in Ẓāhīr (Djawf) [gemeint ist Ḥusayn b. Muḥammad b. Nāṣir, Einfügung vom Verf.] lebte zur Zeit Sinān Pāshā's. Er verließ den Djawf, um sich zunächst in Raghwān niederzulassen. Als die türkische Herrschaft zu Ende ging, sammelte er ein Corps bestehend aus Yām und Bakīliten und rückte mit ihnen gegen die Türken vor, die er in der Tat vertreiben half. Aber schon von Raghwān zog er nach Mārib, wo ihm die einheimische Bevölkerung, die er nicht belästigte (durchwegs Überreste der alten Sabäer) nach und nach zu ihrem Schiedsrichter und endlich zu ihrem Fürsten machte. Der neue Imām übergab ihm die Marktaufsicht in Ṣan'ā' als Belohnung für die gegen die Türken geleisteten Dienste und der Sharīf ließ seine Söhne in Raghwān, Mārib, Bayḥān und Ḥarīb zurück. Er selbst starb bei Ta'izz und ist in der Nähe von Ibn 'Alwān begraben. Seit jener Zeit herrschen in Mārib die Nachkommen von Ḥusayn."*[18] Diese orale Überlieferung akzentuiert den Zusammenhang zwischen der Etablierung des Sharīf-Hauses in Marīb mit dem Niedergang der I. osmanischen Besetzung des Yemen (1544/45–1629). Im folgenden werden wir versuchen, einige in den historischen Angaben aufspürbare Sachverhalte darzustellen, um die von Glaser aufgezeichnete Geschichte der herrschenden Sharīf-Familie in Mārib zu überprüfen. Das praktisch entscheidende bleibt dabei immer, ob es möglich sein wird, ein wenn auch nur mosaikartiges Bild über die relevanten Vorgänge zu gewinnen.

Die Osmanen waren in permanente und mit wechselndem Geschick verlaufende Kämpfe verstrickt. Ihre Verwaltungspolitik, die 1565 vollzogene Einrichtung zweier Provinzen – die von Ṣan'ā' und Yemen (Tihāmah) – und die dadurch bedingte hohe Besteuerung der Bevölkerung begünstigte die anti-osmanische Front des Imām al-Muṭahhar b. al-Imām Sharaf al-Dīn Yahyā[19]. Im Jahre 974 H./

---

[16] SMITH: II, 80.

[17] AL-ḤADJARĪ: I. 199.

[18] TGB. XI: 166; ferner MR.: 22f. Die Übernahme der Funktion eines Marktaufsehers in Ṣan'ā' durch Sharīf Ḥusayn durfte mit der neuen Marktordnung (Qanūn al-Mutawkkil, 1066 H./1655) zusammenhängen (SERJEANT: 1983 c.: 180 b.).

[19] BLACKBURN: 135, 138, 141ff., 174.

1566/67 befahl der Imām dem Amīr Muḥammad b. Nāṣir al-Ḥamzī[20] – der nach dem Tode seines Vaters Nāṣir b. Aḥmad al-Ḥamzī die Führung der zayditischen Ashrāf im Djawf übernahm – gegen die Stadt Ṣa'dah vorzurücken, die sich damals in osmanischer Hand befand[21]. Damit könnten wir zwei Persönlichkeiten, Nāṣir b. Aḥmad al-Ḥamzī und Muḥammad b. Nāṣir al-Ḥamzī, der Abstammungsreihe der Māriber Sharīf-Familie erfaßt haben. Vier Jahre später sehen wir Amīr Muḥammad b. Nāṣir al-Ḥamzī in einen Streit mit Sayyid Aḥmad al-Ḥusayn al-Mu'īdī in der eroberten Stadt Ṣa'dah verwickelt, der für den ersteren mit einer Niederlage endete und ihn zwang, sich nach dem Djawf zurückzuziehen[22]. 981 H./1573/74 verliert er einen Kampf gegen 'Alī b. Yaḥyā b. al-Imām al-Muṭahhar. Daraufhin wandte er sich an Pāshā Baḥrām, der ihn nicht nur der Unterstützung gegen seinen Widersacher versicherte, sondern auch mit der Verwaltung des Sandjaq Ruda' betraute[23]. Obgleich Muḥammad b. Nāṣir al-Ḥamzī sich in die internen Quereleien der Zayditen einmischte und 988 H./1580/81 nach 'Ayyān in die Flucht geschlagen wurde, scheint dieser erstmals geschlossene Kontakt zu den Osmanen wichtig gewesen zu sein für die Verbindung der zayditischen Ashrāf im Djawf mit den Osmanen, bewogen durch die internen Auseinandersetzungen in der Imām-Familie[24]. Im Zusammenhang mit dieser Parteinahme der Ashrāf im Djawf sind nun die folgenden Ereignisse zu sehen, in denen wir mit großer Wahrscheinlichkeit den von Glaser erwähnten Eponym des Māriber Herrscher-Hauses, Sharif Ḥusayn b. Muḥammad b. Nāṣir al-Ḥamzī, historisch nachweisen können. Unter der Führung der im Jahre 1602 an die Herrschaft gekommenen al-Qāsim-Familie erstarkte der Widerstand gegen die Osmanen. Imām al-Mu'ayyad billāh Muḥammad b. al-Qāsim (1602–1644) gelang es, die Osmanen zu zwingen, den Yemen 1629 zu verlassen[25]. In der letzten Phase der Kämpfe, in denen sich die Niederlage der osmanischen Macht abzeichnete, entschlossen sich die Ḥamzī-Ashrāf des Djawf, die Seiten zu wechseln und schlossen sich 1036 H./1626/27 dem Imām an[26]. Im gleichen Jahr erklärte sich

[20] Al-Qāsim: 721.
[21] Blackburn: 144; Al-Qāsim: 725.
[22] Al-Qāsim: 743.
[23] Al-Qāsim: 747.
[24] Al-Qāsim: 752f.; Serjeant: 1983b, 70b.
[25] Al-Djirāfī: 158ff.; Serjeant: 1983b., 71ff.
[26] Al-Djirāfī: 159f.

Amīr al-Ḥusayn b. Muḥammad al-Ḥamzī, der als Befehlshaber unter Ḥaydar Pāshā diente, für den Imām. Er wurde von dem Bruder des Imām, al-Ḥasan al-Qāsim beauftragt, das Gebiet des Yaman al-Asfāl zu erobern[27]. Es kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß dieser al-Ḥusayn b. Muḥammad al-Ḥamzī mit dem von Glaser genannten Sharīf Ḥusayn b. Muḥammad identisch ist. Mit dieser Feststellung, die die Glaserschen Angaben ergänzt und die Richtigkeit der von ihm übermittelten Überlieferung bestätigt, erschöpft sich die Möglichkeit, die historische Wirklichkeit weiter nachzuzeichnen.

Bevor wir den nächsten Schritt hin zur Frage nach den Besonderheiten der zeitgenössischen politischen Lage in Mārib unternehmen, müssen wir vorerst noch auf die Art der Beziehungen zwischen der türkischen Verwaltung und dem Sharīf Ḥusayn näher eingehen. Die Aufnahme dieser Verbindung hatte sich aus der expansionistischen Politik des Gouverneurs Muḥammad 'Yzzet Pāshā's zwingend ergeben. Um die östliche Region mit dem wichtigen Handelsort Mārib unter die Kontrolle der türkischen Verwaltung zu stellen, bediente er sich der Stammesgruppe der Dhū Ḥusayn. Im Januar 1884 gelang es ihm erfolgreich, den Shaykh dieses Stammes zu einem Vorstoß nach Mārib zu überreden. Aus Glasers Bericht wissen wir, daß es den Dhū Ḥusayn gelang, Mārib beachtlich nahe zu rücken. Die Folgen dieser Bedrohung sind leicht zu begreifen. Ende Mai 1884 traf Sharīf Ḥusayn in Ṣan'ā' ein und führte mit dem Gouverneur Verhandlungen, über deren Ergebnisse wir leider nicht unterrichtet sind. Nur soviel darf angenommen werden, daß sie die freundschaftlichen Beziehungen zwischen der türkischen Verwaltung und Sharīf Ḥusayn begründeten. *„Seither hat sich der Amīr stets türkenfreundlich verhalten, der einzige in diesen türkenfeindlichen Gegenden, zu deren Unterwerfung niemals auch nur der geringste Versuch gemacht wurde."*[28] Ein von Muḥammad 'Yzzet Pāshā an den Sharīfen überreichter karminroter Mantel als Ehrengeschenk steht als Symbol für diese Verbindung. Es blieb wohl dem Sharīfen von Mārib angesichts der wirren Machtverhältnisse in Ost-Yemen und der unmittelbaren Bedrohung durch die Dhū Ḥusayn keine andere Möglichkeit, als sich mit den Türken zu verbünden, wollte er seiner Herrschaft nicht verlustig gehen. Lokale Oberhäupter konnten nur dann ihre Unabhängigkeit bewahren, wenn sie für jede Situation die überzeugende Sprache und Maske fanden.

---

[27] Al-Djirāfī: 161.

[28] Müller-Rhodokanakis: 3 b.

Marib war damals Residenz und Herrschaftsgebiet des Sharīfen zugleich, es umfaßte ein kleines Areal, lediglich im Umkreis einer Tagesreise und der Enklave Raghwān, die von einem Sklaven verwaltet wurde. Das Amīrat lag inmitten der Gebiete unabhängiger Stämme, so daß der Amīr die Āl Dhuway um Durchzugserlaubnis ersuchen mußte, wollte er sich von Mārib nach Raghwān begeben. Mārib war das wichtigste Zentrum für den Fernhandel in der östlichen Region des Yemen. Seine Bedeutung lag einerseits in der Tatsache, Umschlagplatz für den allgemeinen Güterverkehr zwischen dem zentralen Yemen und dem Ḥaḍramawt zu sein, andererseits als Exportzentrum für den Salzhandel zu fungieren. Salz wurde in der östlichen von Mārib gelegenen Salzlagerstätte von Ṣāfir abgebaut und von Mārib aus exportiert. „*Fast alle Warentransporte von Ḥaḍramawt nach dem gebirgigen Teil des Yemen, der ganze Verkehr zwischen dem Djawf und den industriereichen Bezirken von Ḥarīb und Bayḥān, wo es viele Webereien und Zeugfärbereien gibt, vollziehen sich via Mārib und so ist Mārib seit Jahrhunderten in der Tat ein Verkehrszentrum der Mashrig.*“[29] Diese Einnahmen aus den Marktabgaben bildeten für den Sharīfen die essentiellen Einkünfte. Es war daher naheliegend, daß der seinerzeitige Sharīf ʿAbd al-Raḥmān – der Vater von Sharīf Ḥusayn – äußerst heftig reagierte, als die Āl Djahm, die die westlich von Mārib gelegene Siedlung Ṣirwāḥ kontrollierten, dort einen Markt einrichteten. Nach mehreren von Sharīf ʿAbd al-Raḥmān geführten Attacken, gaben schließlich die Āl Djahm den Markt von Ṣirwāḥ auf und verpflichteten sich vertraglich dem Sharīfen gegenüber, von einer weiteren Marktgründung Abstand zu nehmen. Unter seinem Sohn, Sharīf Ḥusayn, wurden jedoch die Āl Djahm vertragsbrüchig, woraus eine für Glasers Vorhaben außerordentlich behindernde Situation entstand. „*Unter dem Schutz der Āl Tuʿaymān, einer um Ṣirwāḥ lebende Djahm-Gruppe, eröffnete im Januar 1887 ein gewisser ʿAbd al-Raḥmān al-Badwī einen Laden, eine Innovation, die bald auch zwei andere Bewohner dieses Ortes aufgriffen. Die Einrichtung dieser Läden hätte Sharīf Ḥusayn noch hingenommen, da sie lediglich von lokaler Bedeutung waren. Als aber ʿAbd al-Raḥmān al-Badwī begann, sich auch im Salzhandel zu engagieren und in Ṣirwāḥ ein Salzdepot anlegte, konnte der Sharīf diesen Bruch der seinerzeitigen mit den Āl Djahm getroffenen Vereinbarung nicht tolerieren, denn das Salzhandel-Monopol Māribs schien ernsthaft gefährdet. Er verlangte die sofortige Einstel-*

[29] Ibd.: 76a.

lung des Handels und verbot, als sich der gesamte Stamm der Āl Djahm für den Fortbestand des Sūq aussprach, allen Angehörigen dieses Stammes, nach Mārib zu kommen."[30] Um diesen Vertragsbruch anzuprangern, ließ er zwei Schandpfähle (lawā'im) aufstellen. Der der Sharī'ah verpflichtete Sharīf hatte damit auf eine Rechtspraktik zurückgegriffen, die dem tribalen Gewohnheitsrecht entstammt. Es handelte sich also um einen Akt, der sich nicht aus dem islamischen Recht rechtfertigen ließ. Die Diskussionen in den Bemühungen um die Beilegung dieses Streitfalles entfalteten sich daher an der Frage nach der Rechtmäßigkeit der Handlung des Sharīfen. „*Leider scheiterten alle Versuche an den Lawā'im. Der Amīr bestand darauf, diese Schandpfähle nur zu entfernen, wenn die Djahm sich dem Gesetze des Propheten (sharī'at Muḥammad b. 'Abdillāh, wie er sich stets ausdrückte) unterwürfen und diese erklärten ihrerseits, sich nur der Shar' al-Qabā'il, dem Stammesgesetze fügen zu wollen und frugen obendrein ironisch an, ob denn die Lawā'im in den Gesetzesparagraphen des Propheten enthalten seien.*"[31] Die rechtliche Konsequenz, die sich für den Beschuldigten durch die Setzung eines Schandpfahles ergibt, bedeutet durch die vor Augen geführte Ehrlosigkeit eine soziale Isolierung, die erst dann aufgehoben werden kann, wenn dem normativen Begriff der Gerechtigkeit Genüge geleistet worden ist. „*Das Aufpflanzen einer Lā'imah ist nach den Stammesgebräuchen und Anschauungen der größte Schimpf, den man einem Qabīlen antun kann und trifft nicht nur diesen, sondern den ganzen Stamm. Die Lā'imah entspricht einer öffentlichen, für das ganze Landesgebiet gültigen Kundmachung, daß N. N. ein ehrloser, wortbrüchiger Mann sei, der, falls er ertappt wird, als vogelfrei zu betrachten ist. Gleichzeitig gilt die Schande dem ganzen Stamm, welchem der Gharrāb – so heißt man den Ehrlosen, dem man die Lā'imah oder Djidhnah gestellt hat – angehört und niemand hat das Recht, einem Angehörigen dieses Stammes im Lā'imahgebiete sicheres Geleit (tasyīr) zu geben.*"[32] Es wird verständlich, daß Feindseligkeiten ausbrachen. „*Nach Aufpflanzung der Lawā'im vor Mārib herrschte natürlich zwischen den Ashrāf und den Āl Djahm Kriegszustand. Sie plünderten sich gegenseitig, wo sie nur konnten und, erwischten die Sharīfe einen Djahmiten oder diese einen Sharīf, dem es nicht gelungen war ... einen Saiyir zu engagieren, so wurde er erbarmungslos niedergemacht.*"[33] Eine solche

[30] Ibd.: 76 b.
[31] Ibd.: 77 b.
[32] Ibd.: 76 b.
[33] Ibd.: 77 a.

spannungsgeladene Situation erwies sich naturgemäß auch für Glaser, den Schützling des Sharīfen, als unerquicklich. Seinen Plan, in Ṣirwāḥ Inschriften zu kopieren, konnte er daher nicht verwirklichen.

3. Ed. Glaser als Faqīh Ḥusayn b. ʿAbdallāh al-Birāqī

Glaser hält nach all seinen Erlebnissen an seinem Vorhaben trotz vieler Hindernisse fest; eine spezifische Note seines Verhaltens wird uns jetzt durch Wahrung einer gewissen Besonnenheit bekannt. Wir sehen nicht mehr den Fanatiker, der ohne Bedachtnahme auf die soziale Umwelt seinen Forschungsträumen lebt, sondern einen innerlich merklich ausgewogenen Mann, der überlegt kalkulierend taktiert. Seit seinen ersten Reisen waren vier Jahre vergangen. Er konnte also auf die Erfahrungen zurückblicken, die er in der Rolle eines türkischen Beamten sammeln konnte. Ihm waren wohl noch die zahlreichen, sein Leben bedrohenden Situationen in Erinnerung. Die zunehmende anti-türkische Opposition verbot es, noch einmal diese Taktik anzuwenden. Es war ihm aber bewußt, daß sein Unternehmen fatal geendet hätte, falls den Stämmen, damals bar jeder Kenntnis über europäische Völker, seine richtige Identität bekannt geworden wäre. So entschied sich Glaser, in der Rolle eines Faqīh zu reisen. Obgleich er im allgemeinen gut mit der muslimischen Lebenswirklichkeit vertraut war, mußte er sich durch beharrliche Kleinarbeit das notwendige religiöse Wissen und die typischen Verhaltensweisen aneignen, um die Rolle eines Faqīh glaubhaft vortäuschen zu können. *„Ein wackerer gottesfürchtiger Ṣanʿāner Bürger, wohlbewandert in allen Vorschriften und Gebräuchen nicht nur seiner Sekte – er war wie alle Bewohner der Hauptstadt zayditischer Shīʿit – sondern auch im shāfiʿitischen Ritus, den ich in mein Vorhaben einweihte, weil ich wußte, daß ich ihm so gut vertrauen darf wie er mir – ich nenne auch heute seinen Namen noch nicht – kam allabendlich zu nachtschlafender Zeit, selbst von meinen Dienern nicht bemerkt, in mein Haus und gab mir bei verschlossenen Türen Unterricht im Verrichten des Gebetes, in den vorgeschriebenen Waschungen, im Vorbeten, in der Freitagspredigt, in den verschiedenen Finten, Ausreden und Dispensen, die einen Muslim verpflichten, gegebenenfalls die Vorbeterschaft oder das Predigeramt abzulehnen, und brachte allmählich und ohne Aufsehen zu erregen die notwendigen Kleidungsstücke, ... meist aus seiner eigenen Garderobe, mit. Bis in die kleinsten Details der Ankleidekunst, der Prosternationen, der Waschungen, des Rasierens verschiedener behaarter Körperteile,*

kurz über alles erstreckte sich seine väterliche Sorgfalt. Ja, selbst das Merkmal fleißigen Betens, eine scheinbare Erhärtung und dunklere Färbung des mittleren Teiles der Stirne, von dem bei den Andachten vorgeschriebenen Berühren des Bodens herkommend, und eine ebensolche am äußeren Knöchel meines linken Fußes brachte er durch Anwendung von allerlei Mittel täuschend zur Darstellung."[34]

Glaser verkannte aber nie die Schwierigkeiten und Gefahren, die sich für ihn aus der Rolle eines Faqīh ergeben könnten: „*Eine so verwegene Rolle aber kann man trotz aller Vorbereitungen selbstverständlich nur im Einverständnis mit maßgebenden Landeseinwohnern spielen und man bilde sich in Europa ja nicht ein, daß irgendein Europäer, heiße er Nachtigal, Rohlfs ... oder wie immer, unerkannt wenn auch nur als einfacher Muselmann auftreten könne. Ich schmeichle mir, mit der arabischen Sprache und mit den Sitten und Gebräuchen der Muselmänner mindestens so gut vertraut zu sein wie irgendeiner der genannten Reisenden. Gleichwohl habe ich die Erfahrung gemacht, daß selbst der in Glaubenssachen und im Gebete nachlässigste und unerfahrendste Beduine unvergleichlich mehr Muselmännisches an sich hat als selbst jeder noch so gelehrte und im Oriente noch so lange herumgebummelte europäische Arabist, von gewöhnlichen Reisenden ganz zu schweigen. Jedes Wort, jeder ausgesprochene Gedanke, jede Geste, jede Redensart verrät den Europäer; denn der wahre Muselmann, speziell in arabischen Ländern, besteht förmlich nur aus tausenden Segenssprüchen, salbungsvollen Redewendungen, Flüchen und Gesten, deren jede bei ganz bestimmten Gelegenheiten zur Anwendung gelangt, die kein Europäer zu unterscheiden vermag, auch wenn er Jahrzehnte mit Muselmännern in derselben Stadt gelebt hat. Auch ich bildete mir trotz aller Vorbereitungen keinen Augenblick ein, daß mich die Bevölkerung, mit der ich längere Zeit beisammen sein würde, als wirklichen Faqīh betrachten würde.*"[35] Diese zielbewußte Vorbereitungsarbeit, die Glaser hier leistete, könnte auf eine geringfügige Sensibilität oder Geringschätzung gegenüber seinen Freunden, seiner sozialen Umwelt und gegenüber dem Islam schließen lassen. Nichts wäre falscher. Glaser empfand das Bedrückende dieser Situation und spricht dies folgendermaßen aus. „*Abgesehen davon, daß mein erstes und letztes Ziel darauf gerichtet war, wissenschaftliche Resultate zu erzielen, zu welchem Behufe ich nach eigenem Ermessen der Sachlage die notwendig befundenen Maßnahmen treffen*

[34] Ibd.: 5.
[35] Ibd.: 5 b.f.

mußte, machte ich aus meiner Verkleidung den türkischen Behörden gegenüber durchaus kein Geheimnis. Ich beriet die Sache vor Antritt der Reise vielmehr persönlich mit dem Generalgouverneur Marschall ʿUthmān Nūrī Pāshā – andere Personen durften naturgemäß nichts erfahren – und Se. Exzellenz erklärte selbst, daß auch er der Ansicht nach nur durch die Verkleidung für eine gewisse Zeitdauer leidliche Sicherheit des Lebens erzielt werden könne. Daß ich kein Muslim war, wußte der Pāshā, und da die Türken, überhaupt die Mohammedaner, keine Prosyletenmacher sind, so fiel ihm auch nicht im Traume ein, mir den doch so naheliegenden und in solchem Falle sich förmlich von selbst aufdrängenden Rat zu erteilen, zu seinem Glauben überzutreten. Und dazu galt und gilt ʿUthmān Pāshā als fanatischer Muselmann. Genau das gleiche muß ich auch in bezug auf meinen Lehrer aussagen. Auch er ließ keine Silbe fallen, die den Wunsch, mich als wirklichen Muslim zu sehen, auch nur verraten hätte. In Wirklichkeit war ich also nicht Muselmann. Aber ich gestehe, daß ich den muhammedanischen Glauben für ebenso vernünftig erachte wie jede andere Religion, und daß ich nirgends auf der Welt so viel naive und aufrichtige Gottinnigkeit des Glaubens gefunden habe als wie bei den Mohammedanern. Noch mehr. Diese Glaubensinnigkeit geht so weit, daß es direkt für Gottes Werk gehalten wird, wenn andere Menschen sich von der Religion des Islams fernhalten, Gottes Werk, in das kein Mensch einzugreifen berechtigt sei. Als Folge davon ist selbst der fanatischste Muselmann Andersgläubigen gegenüber immer noch toleranter als die aufgeklärtesten Bekenner anderer Religionen. Man muß diese Menschen nur näher kennen lernen, nicht vom hohen Roß der Politik oder des technischen Fortschrittes, sondern im täglichen intimen Verkehre; dann wird man Menschen kennenlernen von einer Gemütstiefe, die uns in Erstaunen setzt, von einer Aufrichtigkeit, Hilfsbereitschaft und Opferfreudigkeit, die alles in Schatten stellt, was wir bisher an solchen Dingen in den „zivilisierten" Ländern alltäglich vor uns sahen, von einer Reinheit des Familienlebens, wie sie anderswo nur in Ausnahmefällen zu konstatieren ist, und von einer Humanität Armen und Verlassenen gegenüber, die ihresgleichen sucht. Daß solchen unverkennbaren Vorzügen auch die Schattenseiten nicht fehlen, versteht sich von selbst. Diese aber liegen fast ausschließlich im politischen Leben und in der Verwaltung, auch im persönlichen Verhalten den Fremden gegenüber, solange sie diese nicht als Freunde erkannt haben, nicht aber im Volke selbst. Meine Rolle als Faqīh war also nicht ganz erheuchelt, wenn ich auch kein echter Faqīh war. Aber diejenigen, die Vorwürfe für mich schmieden, mögen die Hand aufs Herz legen und sich selber fragen, ob

sie die eigene Religion nicht heucheln. Dann werden sie finden, daß ein Mann, der die Vorzüge einer bestimmten Religion aufrichtig hochschätzt, auch das Recht hat, dieser Religion gelegentlich einmal eine kurze Zeit hindurch scheinbar beizutreten."[36] Diese Aussagen sollen nicht nur die Rechtfertigung für die Annahme der Faqīh-Rolle suggerieren, sondern auch die Grundlage für sein Verstehen des Islam andeuten: seine jüdische Glaubenstradition, aus der er einen leichten Zugang zu dem abstrakten Monotheismus des Islam mit seiner durch göttliches Recht geprägten Gesellschaftsordnung findet und sein kritisches Weltverständnis, das aus seinem Dasein zwischen zwei Kulturkreisen resultiert.

Glaser entschied sich für die Annahme des Namens Ḥusayn b. 'Abdallāh und wählte den Beinamen al-Birāqī, der Prager. „*Es war mir daran gelegen, auch im Inneren Arabiens einen auf mein engeres Vaterland bezugnehmenden Namen einzubürgern.*"[37]

Seinen engsten Reisebegleitern Sharīf Ḥusayn und Sayyid Muḥammad b. 'Abdallāh al-Ahdal al-Marwa'ī hat er seine Religionszugehörigkeit nie offenbart und sie im Glauben belassen, daß er Muslim sei. Sharīf Ḥusayn wurde vom türkischen Gouverneur gebeten, Glaser bei seinen Forschungen zu unterstützen. Um dem Unternehmen Glasers einen offiziösen Charakter zu geben, erhielt der Sharīf einen Betrag von 40 Taler „angeblich aus der Regierungskasse", den der Gouverneur allerdings von Glaser refundiert erhielt[38]. Damit sollte vermutlich das Interesse der türkischen Verwaltung vorgetäuscht und der Sharīf in eine besondere Verantwortung, die er schon mit der Übernahme der Schutzgarantien über Glaser auf sich genommen hatte, eingebunden werden. Im Wissen über Glasers Absichten, akzeptierte er auch dessen Auftreten als Faqīh. Seinen zweiten Reisebegleiter, den eben genannten Sayyid, erklärte sich Glaser in einer nicht klaren Art und Weise, wie dies seine Tagebucheintragung bezeugt: „*Hierauf hatte ich mit dem Sayyid eine längere Unterredung wegen des Gebetes. Er meinte, ich dürfe nicht in die Moschee gehen, trotzdem er die Fiktion selbst aufrecht erhält und befürwortet, daß ich ein Faqīh sei. Als*

---

[36] Ibd.: 121 a.f.

[37] Ibd.: 6 b. Über Objekte aus dem Nachlaß von Ed. Glaser im Staatlichen Jüdischen Museum in Prag s. PETRAČEK. Nach Mitteilung von Direktor O. Petřik (7. Mai 1987) wurden diese Objekte dem „Naprstkovo Muzeum" in Prag übergeben. Herrn Prof. Dr. W. W. Müller (Marburg) habe ich für die Überlassung einer Kopie des Artikels von Petraček zu danken.

[38] TGB. XI.: 2.

ich ihm jedoch sagte, daß dies notwendig sei und daß ich schon in Tunis als ein „Muselman in meinem Herzen" erklärt wurde und ermächtigt wurde mit den Muselmanen zu beten und daß ich dies mit dem aufrichtigem Herzen tue, meinte er, das sei in meiner Dhimmah, ich solle in dieser Richtung tun, was mir mein Gewissen erlaube."[39] Die in innerster Glaubensüberzeugung wurzelnde Auffassung des Sayyid hat Glaser respektiert und vermieden, eine Moschee zu betreten sowie nie an einem öffentlichen Gebet teilgenommen; nur zweimal sah er sich aus Gründen der Sicherheit veranlaßt, nach seiner Ankunft in Mārib vor den Bewohnern in der Moschee Sulaymān b. Dāwūd und später auf seiner Rückreise vor Stammesangehörigen in einem Privatraum zu beten[40]. Er hat also – ausgenommen diese beiden Anlässe – die Grenze der Täuschung nicht überschritten. Dazu fühlte er sich diesem Sayyid zu sehr verpflichtet.

In der Akzeptanz der Rolle als Faqīh waren diese beiden Persönlichkeiten zu einem komödienhaften Spiel bereit. „... *nachher schrieb ich an die Shaykhe von Banī Djabr im Auftrage des Sayyid Muḥammad einen Brief, in welchem sie aufgefordert wurden, wegen Schlichtung eines Streitfalles zwischen ihnen und dem hiesigen Sharīf hierher zu kommen. Das machte auf die Anwesenden einen guten Eindruck, besonders meine schöne arabische Handschrift."*[41] oder *„Bei der ersten Inschrift sagte der Sayyid: „oh Faqīh, was ist denn das für ein merkwürdiger Stein? Hier nimm Bleistift und Papier und kopiere nur einen!" Auf meine Bemerkung, daß ich dies nicht verstehe, daß mein Augenlicht zu schwach sei u. s. w. bestand der Sayyid unbedingt darauf, denn er habe mich als Schreiber engagiert und da habe ich zu schreiben, was ihm beliebe. Ich wich der Gewalt und kopierte. Unterdessen beschäftigte sich der Sayyid mit der umstehenden Menge, an welche er salbungsvolle Ermahnungen über religiöse Dinge richtete. Die Situation war also ernst aber doch so komisch, daß ich trotz des Ernstes öfter mich des Lachens nicht enthalten konnte."*[42] In den Diskussionen, vor allem mit dem lokalen Faqīh Thābit b. ʿAyḍah al-Yūsufī[43], überließ er die Wortführung seinem

[39] Ibd.: 16.

[40] Ibd.: 32, 46; MÜLLER-RHODOKANAKIS: 39 b.f., 40 b., 72 a., 109 b.

[41] TGB. XI.: 27.

[42] Ibd.: 32; MÜLLER-RHODOKANAKIS: 39 a.

[43] Nach GLASER (MÜLLER-RHODOKANAKIS: 24 a.) entstammt dieser einer ḥaḍramitischen, bei Shihr wohnenden Familie, Āl Bā Yūsuf. Aus Shibām ist ein zu dieser Gruppe zählender Dichter, al-Shaykh ʿUmar b. Alī Bakr Bā Yūsuf al-Shibāmī (1660/61–1704/04) bekannt. Vgl. al-Sayyid ʿAbdallāh b. Muḥam-

Freunde Sayyid Muḥammad; gelegentlich mußte er dennoch an Gesprächen teilnehmen, doch nur dann, wenn seine Kenntnisse hierfür ausreichten. Den Verlauf eines solchen Gespräches illustriert folgendes Beispiel: *„Am Abend besuchte uns wieder der Qāḍī. – Es gab zunächst unzählige religiöse Angelegenheiten, Fragen, Qaṣīden. Ich hielt mich bei diesen Dingen mehr in Reserve und ließ den Sayyid die Konversation führen. Nur gelegentlich machte ich kleine Zwischenbemerkungen, meistens um entweder die Worte des Sayyid via die Worte des Qāḍī zu bestätigen. Ich habe zuvor früher sehr viele und ungleich bedeutendere arabische Gelehrte gesehen und gesprochen, allein nirgends hatte ich ein so beengendes und beängstigendes Gefühl als bei dieser Abendunterhaltung, welche mehr als 3 Stunden dauerte. Das Fegefeuer kann auch nicht viel schlimmer sein. Zuletzt wurde von Antiquitäten, vom Altertum überhaupt gesprochen und da taute ich auf und kam sogar soweit, zum Qāḍī Vertrauen zu erlangen. Ich fand übrigens dabei Gelegenheit, auch meinerseits meine Qoranfestigkeit zu beweisen, indem ich von der Sūrat Sabā, die ich genau kenne ... Ich wies ihm nach, daß Gott der Allmächtige einmal von Balgīs und ein anderesmal vom Damme spreche – daß sich dies aber auf 2 verschiedene Epochen bezieht, was auch durch die Bauten selbst bewiesen werde."*[44]

Sharīf Ḥusayn und sein Bruder Muḥammad, die immer bemüht waren, Glaser helfend und schützend zur Seite zu stehen, trieben ihr Spiel so weit, daß sie sogar die Herkunft Glasers den anderen Ashrāf gegenüber verheimlichten. *„Gestern erzählte mir der Bruder des Amīr (Sharīf Muḥammad), daß ihn der Sharīf Ḥaydar ausgeforscht habe meinetwegen. Er habe ihm geantwortet, daß man mich bei Nacht den Türken förmlich gestohlen habe (entführt habe) und daß die Sharīfe infolgedessen wohl kaum nach Ṣan'ā' kommen dürfen u.s.w."*[45] Um die Sicherheit ihres Schützlings besorgt, scheuten sie sich auf der Rückreise nach Ṣan'ā' nicht, die ängstlichen Reisebegleiter zu veranlassen, Glaser als Kameltreiber auszugeben. *„Als sie nun – ich muß hier bemerken, daß wir zwei Sayyirs hatten – einen tief vermummten, schweigenden Geistlichen hoch zu Maultier mitten im Zug wahrnahmen, dämmerte es ihnen auf, das könnte doch der „Türke" sein und flugs fragten sie den Sayyid Muḥammad und alle anderen, wer denn dieser Mann sei. Da wurde ihnen der Bescheid zuteil, das sei ein Studierender,*

mad b. Ḥamīd b. 'Umar al-Saqqāf al-'Alawī: Tarīkh al-shu'arā al-ḥaḍramīmīn. Vol. 3. al-Qahīrah, 1356 H./1937/38: 98f.

[44] TGB. XI.: 32f.

[45] Ibd.: 144f.

ein Gelehrter aus Mekka, welcher seit einigen Monaten in al-Marāwiʿah bei den dortigen Gelehrten die Wissenschaft der Prophetentradition und die Rechtswissenschaft studiere. Er sei dem Sayyid Muḥammad nach Mārib nachgeeilt, um ihn der ungebührlichen Gesellschaft des gottlosen Türken und Ungläubigen zu entreissen. Trotz aller dieser Erklärungen wich der Zweifel nicht aus ihrer Brust. Schon die Möglichkeit, daß ich doch der „Türke" sein könnte, machte die Sayyirs für ihre eigene Haut zittern und sie befolgten infolgedessen gerne den Rat, uns im Falle von Anfragen der Wächter – jedes Dorf hat einen Wachposten und auch auf den Feldern trifft man häufig Wachfeuer – ganz einfach als Kameltreiber vom Stamme der Āl Saʿīd auszugeben."[46]

Alle diese Bemühungen des Sharīfen und Sayyid, so komisch sie Glaser zu Beginn anmuteten, hatten ihre schützende Funktion. So gesichert, konnte er auch unangenehmen Wendungen seitens der umwohnenden Stämme und einheimischen Fuqahā mit Ruhe entgegensehen. Es war zu spüren, daß verschiedene Kreise versuchten, ihn zu demaskieren und damit seine Position sowie die des Sharīfen Ḥusayn zu gefährden. Besonders gefährlich wurde es, als sich die Kunde verbreitete, er sei Christ, anderer zufolge, Türke[47]. Den Verdacht, Glaser könne Türke sein, dürften zwei türkische Deserteure erhärtet haben, die zur Zeit seines Aufenthaltes in Mārib eintrafen. *„Sie erkannten mich sofort als „Landsmann"*[48]. Die Urheber des Versuches, Glaser als Türke zu entlarven, konnten bei der anti-türkischen Einstellung der Stämme auf Bundesgenossen rechnen. In solchen Situationen zeigte sich Glaser kühl und besonnen, wußte er sich doch des Schutzes seiner Mitspieler sicher. Wir sehen ihn, wie diplomatisch er den Vorbehalten der Einheimischen begegnet. *„Zwei Befürchtigungen waren es, welche den ʿAbīdah-Stamm besonders beunruhigten: die eine bezog sich auf das Salzlager bei Ṣafīr, welches ihnen von der türkischen Regierung weggenommen werden könnte; die zweite auf die Wiedererrichtung des Dammes, welcher die Gegend des ʿAbīdah-Stammes ihrer Meinung nach zur Verödung verurteilen würde, da die Herren von Mārib alles Wasser nur für sich und ihre Felder auffangen und verwenden würden, zwei für mich sehr gefährliche Befürchtungen, die den guten Leuten offenbar durch die oft genannten Kollegen Muḥsin b. ʿAlī und Thābit eingeredet worden war. Da ich nach und nach in der*

[46] Müller-Rhodokanakis: 112a.
[47] TGB. XI.: 143, 154.
[48] Ibd.: 174f.

ganzen Gegend, ja bis Nadjrān und nach Ḥaḍramawt hinein als „Türke" verschrien wurde, der die Eroberung der Mashāriq (östliche Länder) vorbereite, so mußte ich gleich von vorneherein derartige alberne Befürchtungen der Beduinen zerstreuen. Um das Dekorum zu wahren, herrschte ich den Shaykh, der mich zuerst angesprochen hatte, mit dem Vorwurfe an, daß es seitens eines Beduinen eine Unart sei, einen vornehmen Geistlichen, der vor Gott und den Menschen mehr ist als ein Beduine, auf offener Straße zur Rede stellen zu wollen. Da der Shaykh dies nun aber getan habe, so wolle ich ihm die Antwort nicht schuldig bleiben. Was zunächst das Salzbergwerk betrifft, sagte ich, so sei dies eine alberne Insinuation der Feinde des 'Abīdah-Stammes, welche offenbar wünschen, daß die 'Abīdah irgendeinen unüberlegten Streich gegen mich unternehmen, um dadurch den Türken einen bequemen Vorwand in die Hand zu spielen, gegen den Mashrig zu marschieren. Heute fiele ihnen das nicht einmal ein, zumal sie wahrscheinlich gar nichts von der Existenz eines Salzlagers bei Ṣāfir wüßten. Wenngleich kein Türke, so sei ich doch mit ihren Vornehmen bekannt und befreundet und diese unterstützen mich, dem Doktor der Theologie, ganz wie es sich für jeden vernünftigen Muselmanne geziemt und wie man dies in allen islamischen Ländern mir gegenüber getan habe. Sollten die Türken wirklich die edle Absicht haben – so räsonierte ich weiter – den Damm von Mārib wieder herzustellen, so könnte das niemandem mehr zustatten kommen als dem 'Abīdah-Stamme; denn das aufgefangene Wasser würde hinreichen, alles Land am Rande der Wüste bis gegen Ḥaḍramawt hin reichlich zu bewässern, es in einen großen Garten zu verwandeln, ganz wie in alter Zeit, was die Ruinen im Inneren beweisen. Das schien dem Häuptlinge einzuleuchten; nichtdestoweniger hatte er fortwährend – und das in Gegenwart der Sharīfe Zimālān und 'Aydah – behauptet, daß der 'Abīdah-Stamm in keiner Weise von den Sharīfen abhänge, daß nichts in der Gegend ohne ihre Zustimmung unternommen werden könne oder dürfe und daß er uns verhindert hätte, zum Damme zu gehen, wenn er es gestern gewußt hätte. Die Sharīfe schwiegen, also wohl ein Zeichen, daß die Worte des Shaykhs keine Radomontaden waren. Ich aber erklärte ihm rund heraus, daß ich nunmehr, nachdem ich ihm alle nötigen Aufklärungen gegeben, hinzufügen müsse, daß ich mich nur vor Gott fürchte und daß ich im Lande des Amīrs machen werde, was mir der Landesherr erlaubt."[49]

[49] Müller-Rhodokanakis: 51 b.f.; Im TGB. XI. fehlt der Hinweis auf die Salzlagerstätte.

Die Diskussionen und die Art und Weise seiner Repliken auf Verdächtigungen bezüglich seiner Identität, zeigen deutlich den Persönlichkeitswandel Ed. Glasers. Anders wie in Arhab, fühlte er sich nicht isoliert, nicht auf sich selbst gestellt. Ihm war klar, daß das mit der Annahme der Rolle eines Faqīh verbundene Risiko nahe so groß war wie die Erfolgschance; ebenso war ihm bewußt, daß das Gelingen seines kühnen Planes nur von der Mitwirkung seiner Partner abhängig war. Daher hat er nichts unternommen, um sein Verhältnis zu ihnen zu trüben. Selbst in dem Fall nicht, als ihm die Möglichkeit eröffnet wurde, allein – ohne den Sharīfen – Ṣirwāḥ – es handelt sich hier um eine Namensgleichheit mit dem im vorangehenden Kapitel (Reise nach Arḥab) erwähnten Ort – aufzusuchen. Er vergab sich die Chance, angesichts der bereits geschilderten Ṣirwāḥ-Affaire im Gebiet der Āl Djahm, die an die Ehre des Sharīfen, der dort als persona non grata galt, gerührt hätte[50]. Glaser gewann aber inzwischen auch die Einsicht, daß es Situationen gab, die wenig Aussicht auf Erfolg brachten. Im Wādī Ḥarīb, wo die Reisegruppe auf dem Rückweg nach Ṣanʿā' von den Bewohnern gefährlich angegriffen wurde, galt daher seine Sorge in erster Linie der Sicherheit seines Forschungsmaterials. *„Der Amīr riet mir in aller Eile, mich vollkommen ruhig zu verhalten und nichts in die Menge hineinzurufen, wohl aber meinen Revolver, wenngleich versteckt unter dem langen Ärmel der Sāyah, bereit zu halten, um beim ersten Schuß, der fällt, gemeinschaftlich mit ihm in die Menge hineinzufeuern. "Hier sterben wir alle; aber du sollst sehen, wie diese Feinde Gottes auseinanderstieben werden, wenn sie unsere Waffen zu kosten bekommen. Mehr werden wir jedenfalls töten als unsere Zahl beträgt und dann in Gottes Namen!" fügte er hinzu. Ich übergab meine Aufzeichnungen dem in meiner Nähe befindlichen Sharīf Ḥaydar mit der Bitte, sie im Falle meines Todes einem meiner Ṣanʿā'er Freunde zu übergeben; denn es war klar, daß der erste Schuß, ja die ersten hundert Schüsse mir gegolten hätten. Erst in zweiter Linie hatte es man auf den Amīr abgesehen, der so eine „türkische Kreatur" ins Land gebracht hatte."*[51]

[50] Ibd.: 86–91.
[51] Ibd.: 103 a.

4. Der Verlauf der Reise

In dem vorgegebenen sozialen und politischen Rahmen war das Eindringen in die tribale Welt des östlichen Yemen, seine Anwesenheit und sein Tun in Mārib allgemein gesehen, etwas Ungewohntes, das als faktische Irregularität registriert wurde. Das „Unheimliche", das zugleich neugierig anzieht und schreckt, bewirkte das affektive Verhalten der Einheimischen. Als Glaser in der Nähe von Mārib eine Höhle, Sha'b al-Dhukhr, untersuchte, die in der religiösen Vorstellungswelt der Stämme als von Djinnen bewacht galt, rief diese Handlung ein großes öffentliches Erstaunen hervor[52]. Dieser Verhaltensakt war nun nicht mehr aus der empirisch gegebenen Welt zu verstehen, denn er stieß über jene Grenze des Vorstellbaren hinaus, jenseits der das Geschehen nicht mehr in einer nachvollziehbaren Weise gedacht werden konnte. Daher wurde Glaser von den Bayḥān-Stämmen schlechthin als ein „großes Unglück" (muṣībah kubrah) bezeichnet[53]. Das „Unheimliche", das man mit ihm verband, wurzelte in der mangelnden Erfahrung der Stämme, um seine Tätigkeit und Identität einzuordnen, denn zu widersprüchlich waren die Hinweise für eine Entscheidungshilfe. War er Türke, der für die verhaßte türkische Verwaltung das Gebiet auskundschaftete oder war er ein als Faqīh verkleideter Christ oder doch ein Faqīh aus fernem Orte? Hierin offenbart sich eine komplexe Situation, verursacht durch ein Ränkespiel, das die politischen Verhältnisse klug zu nutzen verstand. Es liegt nahe, seine Entstehungsgeschichte erklären zu wollen. An ihrem Beginn muß ein Verschulden Glasers angenommen werden, dessen Handlungsmotive sich leider einer Erhellung entziehen. Faktum ist, daß Glaser einen gewissen Ḥadjdj Aḥmad al-Maq'ūl, der einen Antiquitätenhandel betrieb, einlud, ihn nach Mārib zu begleiten. *„Der Sharīf jedoch hatte sich dieser Mitreise widersetzt, da sich der Ḥadjdj mit Steinkäufen beschäftigt und sofort der Zweck meiner Reise verraten worden wäre. Ḥadjdj Aḥmad war gerne bereit, erst später nachzukommen, um die von mir bezeichneten Steine käuflich zu erwerben."*[54] Enttäuscht über den Geschäftsentgang dürfte dieser Ḥadjdj Aḥmad der Urheber jener Warnungsbriefe an die Khawlān-Stämme gewesen sein, in denen vor der Einreise eines Türken gewarnt worden war; mit größter Wahrscheinlichkeit war er die Hintergrundfigur, die mit dem

---

[52] TGB. XI.: 104. Zu Djinns in Höhlen vgl. Henninger: 1981 a, 129f.
[53] Ibd.: 140.
[54] Ibd.: 2.

Märiber Faqīh Thābit b. ʿAyḍah al-Yūsūfī und dessen Verwandten Qāḍī Muḥsin b. ʿAlī al-Yūsufī gegen Glaser konspirierte[55]. Ähnlich dem klassischen Drama, das die eigentlichen Aktionen weitgehend hinter die Bühne verbannt und durch Botenberichte die Geschehnisse verkünden läßt, vollzogen sich diese Aktionen:

22. März: Faqīh Thābit b. ʿAyḍah al-Yūsūfī, der nicht am Ankunftstag der Reisegruppe Glaser begrüßte, kommt zu Besuch[56]. Die Tagebucheintragung vermerkt: „*Nach meiner Rückkehr, welche um 4 Uhr erfolgte hatten wir wieder viel Besuch, die jedoch durchwegs freundlich waren. Kein Wort fiel gegen mich und auch keine Vermutung. Ich war der richtige Faqīh; sehr taktvoll benahm sich Qāḍī Thāhit, ein Mann von kaum 35 Jahren mit einer Qub'.*"[57]

23. März: Faqīh Thābit frägt Glaser, ob er den Qulāṣī in Ṣanʿā' kenne „*und meinte schließlich, daß wir ihn nun in Mārib haben. Ich lächelte ohne zu antworten.*"[58] Al-Qulāṣī war der Name Glasers in Ṣanʿā', den man mit der türkischen militärischen Rangbezeichnung (Qulāghassi, Hauptmann 1. Klasse) verwechselte[59].

24. März: Eintreffen eines Briefes von Qāḍī Muḥsin b. ʿAlī al-Yūsufī, aus der ʿabīditischen Siedlung al-Ḥizmah[60]. In diesem Brief wird die Frage nach dem Zweck des Aufenthaltes gestellt. Über Glaser wird darin festgestellt, daß er kein Muslim sei. Der Qāḍī belegt Glaser mit dem Beinamen „al-kātib bi-l-ismayn", d. h. Schreiber mit doppeltem Namen „*andeutend daß er meinen eigentlichen Namen al-Qulāṣī – so nannte man mich in Ṣanʿā' – ... kenne.*"[61] Sayyid Muḥammad beantwortet diesen Brief mit dem Hinweis „*man lahu ḥiẓwah mashaha*" – *wem das Geschick einen Schritt bestimmt, der begeht ihn.*"[62]

---

[55] Ibd.: 50, 61, 66, 95, 133, 144, 159; MÜLLER-RHODOKANAKIS: 8 a., 41 b., 49 a., 72 b., 85 a.

[56] TGB. XI. 27; MÜLLER-RHODOKANAKIS: 37 a.

[57] TGB. XI.: 46; MÜLLER-RHODOKANAKIS: 42 a.

[58] MÜLLER-RHODOKANAKIS: 42 a.

[59] TGB. XI.: 49; MÜLLER-RHODOKANAKIS: 41 b.

[60] MÜLLER-RHODOKANAKIS: 42 a.

[61] Ibd.: 42 b.; TGB. XI.: 49.

[62] TGB. XI.: 66; MÜLLER-RHODOKANAKIS: 46 b.

26. März: Faqīh Thābit informierte Glaser, daß die ʿAbīdah und Āl Djahm über den Amīr erbost seien, weil er Fremde in das Land gebracht habe und daß die Bewohner von Mārib offensichtlich um den Amīr besorgt seien. Ein zweiter Brief von Qāḍī Muḥsin trifft ein. Darin nennt er Glaser *„den verständigen Faqīh, welcher arabisch und ʿadjamī liest"* und lädt Sayyid Muḥammad und Glaser ein[63].

30. März: *„Heute meldete mir der Sayyid, daß zahlreiche Leute im Masdjid sich gegen mich geäußert hätten. Man beklagte sich darüber, daß der Amīr einen Türken oder gar einen Christen ins Land gebracht habe usw. Der Sayyid um alles in der Welt, nun schnell abzureisen. Auch heute kam wieder ein frecher Brief von Qāḍī Muḥsin al-Yūsufī an den Sayyid. Mich erwähnte er gar nicht mehr."*[64]

5. April: Sayyid Muḥammad berichtete Glaser: *„Der Qāḍī Thābit hätte ihm vor Leuten erklärt und bei Gott und den Propheten beschworen, daß ich ein Naṣrānī b. Naṣrānī sei. Die Nachrichten seien ihm zugekommen. Da wird er wohl recht haben. Das ist offenbar wieder eine Nachricht von Ḥadjdj Aḥmad al-Maqʿūl. Einsehend, daß sein Verwandter Muḥsin b. ʿAlī al-Yūsufī in Ḥizmah nichts ausrichten vermöge, beginnt nun der hiesige Qāḍī in Mārib selbst zu rasen."*[65]

12. April: Faqīh Thābit wirft Sayyid Muḥammad vor, daß dieser die Partei Glasers ergriffen habe und fordert ihn auf, sich von Glaser zu trennen, *„da sonst etwas passieren könnte und es um den Sayyid schade wäre." Laß die Beduinen deinen ... töten, an diesem ist nichts verloren."*[66] Ein vierter Brief von Qāḍī Muḥsin trifft mit der Mitteilung ein: *„Wir warnen Euch vor der Umgegend des Dorfes (Mārib)."*[67]

Die Ereignisse am 12. April stellen den Höhepunkt dieser undurchsichtigen Handlungsweisen der beiden Fuqahā dar; von da an werden sie in den Tagebuchaufzeichnungen nicht mehr erwähnt, denn die Situation wurde in der Folge zunehmend von den Stämmen

---

[63] TGB. XI.: 106.

[64] Ibd.: 144; MÜLLER-RHODOKANAKIS: 80 a.

[65] Ibd.: 161.

[66] MÜLLER-RHODOKANAKIS: 85 b.; TGB. XI.: 159f.; 160: *„wa nadharukum min nawāḥī al-balad."*

[67] TGB. XI.: 61; MÜLLER-RHODOKANAKIS: 46 b.

beherrscht. Eine präzise Feststellung, inwieweit die Aktionen der beiden Fuqahā sich auswirkten, ist auf Grund der von Glaser gemachten Eintragungen nicht möglich. Sicherlich hat das Wirken dieser beiden Gegenspieler Glasers dazu beigetragen, eine allgemeine Unsicherheit über seine Identität zu verbreiten. Die geäußerten Zweifel bezogen sich auf die religiöse Zugehörigkeit Glasers. Davon schien die Auffassung der Stämme zwar unberührt; in ihrer Auffassung war Glaser ein Türke. Initiiert wurde diese Ansicht durch die bereits erwähnten Warnbriefe, die schon vor dem Antritt der Reise an die Khawlān-Stämme, vermutlich von Ḥadjdj Aḥmad al-Maq'ūl, versandt worden waren. Als Konsequenz war eine ablehnende, feindliche Haltung gegenüber Glaser und dem Sharīf Ḥusayn festzustellen, den die Stämme sogar des „Landesverrats" bezichtigten. Es überrascht nicht, daß unter diesen Umständen, geprägt durch den steigenden anti-türkischen Widerstand, der Fortgang der Ereignisse durch eine Akkumulation von Einzelmomenten zur Eskalation führte. Anfänglich sehen wir, wie die Angehörigen verschiedener Stämme Glaser aufsuchen, um sich persönlich ein Bild über den für sie Unbekannten zu machen[67a]. Am 26. März erreicht Glaser die Kunde über die feindselige Haltung der 'Abīdah und Āl Djahm[68]. Am folgenden Tag erklärt der 'Abīdah Shaykh von Ṣāfir, der eigens nach Mārib gekommen war, um Glaser zu sehen, daß er ihn an der Durchführung der Exkursion in die Umgebung von Mārib gehindert, falls er früher davon gewußt hätte[69]. Am 28. März verlangen die Shaykhs der 'Abīdah eine Zusammenkunft mit dem Sharīfen. Gleichzeitig wurde ihm in einem Brief vorgeworfen, *„daß er das Land verkauft, verrate usw. Der Amīr hatte sofort heraus, daß alle diese Intrigen von Qāḍī Muḥsin aus Ḥizmah ausgehen ... Der Amīr gab dem Sohne des Ḥizmaer Qāḍī vor allen Leuten die Antwort: „Sage deinem Vater, daß ich mich um ihn ebensowenig kümmere als um die Gesamtheit der 'Abīdah. Wenn noch ein Brief von deinem Vater einläuft so werde ich ihm eine Nuqḥah machen" (d. h. einen Aufguß von heißer Butter auf den Kopf, den man dann mit za'l zu schnürt, um die Verrücktheit zu bannen). – Der Amīr gab den 'Abīdah auf ihren 2ten Brief gar keine Antwort. Hingegen hatten die Sharīfe Ḥaydar und Muḥammad Zimālān heute Mittag den ersten Brief, welcher an sie gerichtet war, dahin beantwortet, daß der Amīr nicht selbst sein eigenes Haus ruinieren werde und daß meine Anwesen-*

[67a] TGB. XI.: 61; Müller-Rhodokanakis: 46 b.

[68] TGB. XI.: 66.

[69] Ibd.: 89.

heit keinen Schaden bringt. Im übrigen sei ihr hal und die 'Abīdah derselbe (halna antum wahid, d.h. wir haben dieselben Ziele, dieselben Interessen)."[70] In der Folge sperren die Āl Sa'īd und Āl Djahm am 30. März alle Durchzugswege in ihren Territorien[71]. Am 31. März treffen bei Glaser 'Abīdah-Beduinen ein. „*Einer derselben, welcher aus dem Gebiete der Djahm gekommen war (ein 'Abīdī) teilte uns mit, daß die Djahm beschlossen haben, den Amīr Ḥusayn, den Sayyid und mich zu töten, sobald sie unser habhaft würden; die Djahm befürchteten, daß wir Truppen in ihr Land bringen. Auf der anderen Seite sind die 'Abīdah besorgt, daß für den Fall der Wiederherstellung des Dammes kein Wasser mehr in ihr Land hinabfließe. Ich beruhigte die Beduinen mit der Versicherung, daß im Falle der Wiederherstellung des Dammes das Wasser hinreichen würde, um die ganze Gegend bis Shabwah und 'Armah reichlich zu bewässern, daß also ein großer Vorteil gegenüber dem heutigen Zustande erwachsen würde, der wohl ihnen zu gute kommen würde.*"[72] Dieses eben wiedergegebene Zitat macht die Ängste und Befürchtungen der Stämme deutlich. Der Fortgang der Ereignisse wird durch die Vorbereitungen für die Vorhaben Glasers, in Sirwah Inschriften zu kopieren und die Ruinenstätten im Djawf aufzusuchen, bestimmt. Die Āl Djahm boten, aus welchen Gründen auch immer, Glaser an, ihn nach Ṣirwāḥ und Ṣan'ā' zu geleiten, allerdings ohne die Begleitung von Sharīf Ḥusayn. Dieser war, wie gesagt, unerwünscht. Diese Bedingung konnte Glaser nicht akzeptieren und mußte daher auf dieses Angebot verzichten[73]. Ein zweiter Vorschlag, demzufolge die Āl Djahm die von ihm kopierten Inschriften selbst dem Wālī in Ṣan'ā' übergeben wollten, hatte er schon vorher angenommen.

Im Djawf verstärkte sich die ablehnende Front, entfacht durch Sharīf Muḥammad b. Nādjī al-Ḥitarī, dem eigenwilligen Statthalter des Imām al-Mahdī Muḥammad b. Qāsim. Trotz dieser wenig erfreulichen Stimmung trafen am 16. und 18. April vier Stammeshäuptlinge aus dem Djawf in Mārib ein und erklärten sich bereit, Glaser und den Sharīfen Ḥusayn nach dem Djawf zu geleiten[74]. Die Verhandlungen

[70] Ibd.: 95f.; MÜLLER-RHODOKANAKIS: 69f.

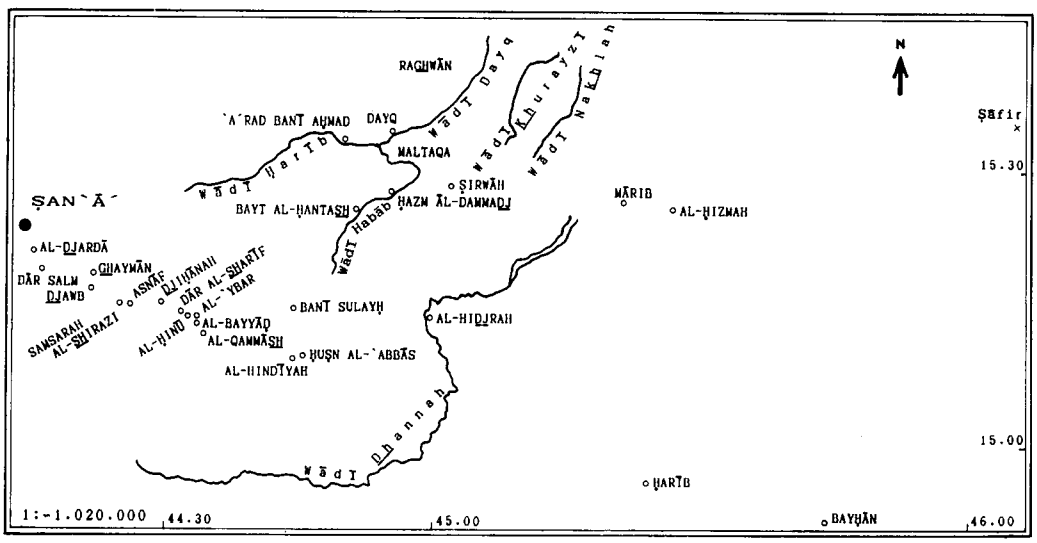
[71] TGB. XI.: 109.

[72] TGB. XI.: 115; in MÜLLER-RHODOKANAKIS: 51 b, findet diese Begebenheit am 27. März statt; dies dürfte ein Irrtum sein, der bei der Übertragung aus dem Tagebuch zustandekam.

[73] TGB. XI.: 169, 172f., 175ff.

[74] Ibd.: 170, 174, 186.

scheiterten aber an der Honorarfrage, so daß sich für Glaser die zwingende Notwendigkeit für die Rückreise nach Ṣan'ā' ergab. Er reiste durch Stammesgebiete, die im Aufruhr gegen den „Türken" standen, die Ṣirwāh-Affaire zwischen dem Sharīfen Ḥusayn und den Āl Djahm war noch nicht beigelegt, all dies waren zusätzliche Erschwernisse. Doch Sharīf Ḥusayn nahm Einfluß auf den Schlußpunkt der Reise. Um möglichen Schwierigkeiten, die sich bei der Durchreise durch das Land der Āl Djahm und durch die Gebiete ihrer Verbündeten vorzubeugen, engagierte er Reisebegleiter dieses Stammes. Eine Maßnahme, die sich als eine sehr glückliche erwies, denn diesem djahmitischen Sayyīrs verdankten Glaser und seine Reisebegleiter ihr Leben, als die Einwohner einer Siedlung der Banī Aḥmad zum Angriff übergingen[75]. Schließlich trafen Glaser und seine Reisegefährten durch Vermittlung freundlich gesinnter Stammeshäuptlinge und durch allerlei taktisches Geschick am 24. April wohlbehalten in Ṣan'ā' ein[76].



Karte 3: Karte der Reise nach Mārib.

Abschließend fassen wir die wichtigsten Stationen der Reiserouten zusammen, die die Schwierigkeiten und Risken dieses Forschungsunternehmens widerspiegeln:

---

[75] Müller-Rhodokanakis: 102ff.
[76] Ibd.: 113.

Ṣan'ā' – Dār Salm – Djardah – Ghaymān – Djawb – Samsarah Shirāzah – Asnāf – Djiḥānah – Dār al-Sharīf – al-'Ybar – al-Bayyāḍ al-Qammāsh – al-Bulaqah – Qarīyat al-Qūḍā – al-Hindīyah – Ḥuṣn 'Abbās – al-Nidjaydī – Banī Sulayḥ – Naqīl Sanam – Wādī Midath – Wādī Shirwab – Wādī Dhannah – Wādī al-'Yrs – Wādī al-Makīr – 'Aqabat al-Farḥah – al-Hidjrah – Djabal Diqyawayn – Qā' Miḥzān – Sha'b Djamīlah – Wādī Malaḥ – Qā' al-Mandjorah – 'Atf al-Ḥamrā (Wādī Qaṭūṭah) – al-Khudridj – Ḥuṣn al-Djifaynah – MĀRIB – Wādī Nakhlah – al-'Awāhil – Wādī Khurayzī – Wādī Nabaṭ – Dayqah (Wādī Ḥarib) – Wādī Khushmah (Wādī Ḥarīb) – Matlaqā – Wādī Damdjah – Wādī Qirāḍ – al-Musayni'ah – Wādī Ḥarīb – 'A'rāḍ Banī Ahmad – al-Musayni'ah – Wādī Qiraḍ – Wādī Damdjah – Wādī Malqah – Saylat Dafnah – Nadjd al-Ṣahil – Wādī Lafdj Ghalīl – Wādī Saqfah – Wādī Dhī Qufayl – al-Ash'āb (Wādī Ḥabāb) – al-Ḥazm Āl Dammādj – Wādī Shtūb – Wādī Ḥabāb – Bayt Ḥantash – Rakab al-'Ayn (Wādī Habāb) – Wādī Ramak – Wādī al-Mudayr – Shaghghāb – Wādī Malāḥā – Wādī Gharbah – al-Wada'ah – Wādī Maswar – al-Bayyāḍ – al-'Ybar – al-Hinū – Dār al-Sharīf – Djiḥānah – 'Aṣfān – Asnāf – Ṣan'ā'.

5. Über die Ergebnisse

Man geht wohl nicht fehl in der Feststellung, daß Glaser zu dieser Zeit und trotz ungemein widriger Umstände, eine imponierende und bewunderungswürdige Leistung für die Wissenschaft und nicht nur aus Abenteuerlust vollbrachte! Nach einem arbeitsreichen Aufenthalt, der 29 Tage währte, hatte er sein Ziel zum größten Teil erreicht: 391 kopierte Inschriften, die Lokalisierung und Beschreibung der Ruinenstätten, die Kartierung der Dammanlage sind das Ergebnis seines forscherischen Wirkens[77]. Darüber hinaus erbrachte Glaser aber auch ein wichtiges topographisches Material für die Kartographie dieser Region, ferner Angaben zur Lokalgeschichte und schließlich eine Fülle ethnographischer Daten. Eine Analyse dieses für den Verfasser naturgemäß wichtigsten ethnographischen Materials soll nun zu klären versuchen, inwieweit Glasers Angaben den anläßlich meiner zwei nachvollzogenen Reisen im Jahre 1986 vorgenommenen Überprüfungen standhält.

Wir haben kein Indiz dafür, daß sich Glaser – der nie vorgab, Ethnologe zu sein – zu einer bestimmten Methode für die Erhebung

[77] Ibd.: 2 a.

ethnographischer Daten bekannt hätte. Die Informationen über die Lebensgewohnheiten der Stämme hat er in Gesprächen mit Einheimischen eingeholt, wozu ihn seine ausgezeichneten arabischen Sprachkenntnisse befähigten. Das auf diese Weise gesammelte ethnographische Material beinhaltet die tribale Zusammensetzung der Bevölkerung der Regionen des Ost-Yemen, die Schilderung beduinischer Lebensart, die Beschreibung des tribalen Gewohnheitsrechts und der sozioökonomischen Struktur der Mariber Bevölkerung. Außerdem finden sich in seinem Reisebericht Hinweise über uns bisher nicht bekannte Verfahren, wie z. B. die Verwertung von antiken Bleizapfen durch Einschmelzen zur Herstellung von Gewehrkugeln. Diese Bleizapfen dienten als Halterungen im Mauerwerk der erhaltenen antiken Gebäude[78], oder übermittelte er Details über das Grußverhalten im östlichen Yemen[79]. Von besonderem Interesse sind seine Ausführungen über das tribale Gewohnheitsrecht – Fragen, mit denen sich die Forschung heute eingehend befaßt. Die diesbezüglichen Darlegungen Glasers blieben bisher weitgehend unbeachtet. Aus diesem Grunde habe ich sie im Anhang II. zusammengefaßt, um sie auf diese Weise einem größeren Kreis zugänglich zu machen.

Die Glaserschen ethnographischen Angaben wurden zum größten Teil von meinen Informanten bestätigt. Korrigiert gehörten lediglich Daten, die auf unvollständige Informationen zurückzuführen sind: 1. über die qaṭīr- und rabī'-Institutionen[80] 2. die Schilderung der Hochzeit: *„Der junge Beduine fragt die Auserkorene seines Herzens einfach: Willst du mein Weib sein? Antwortet diese: Ja, dann stellt die Braut nur noch die Frage: Hast du mich geheiratet? Lautet auch hierauf die Frage bejahend, dann sind alle Zeremonien erledigt. Natürlich gibt es dann noch obligate Freudensbezeugungen der Stammesgenossen. Da, wo es einen Faqīh gibt, bekommt die Sache selbstverständlich einen mehr religiösen Anstrich. In einzelnen Stämmen, so z. B. in Djahm, spielt sich der Shaykh auf den Geistlichen hinaus und nimmt die Kopulation vor.“*[81] Zu diesem Zitat ist festzustellen, daß im allgemeinen den jungen Leuten die freie Wahl des Ehepartners zugebilligt wird. Allerdings ist in diesen patrilinearen Gesellschaften hierzu das Einver-

[78] Ibd.: 61 b.

[79] Ibd.: 70 b.f.

[80] Müller-Rhodokanakis: 107f., 134; vgl. dazu Anm. 19 im Abschnitt „Der Fremde im tribalen Gewohnheitsrecht“, Kapitel I.

[81] Ibd.: 135 a.

ständnis beider Eltern Voraussetzung für die beabsichtigte Heirat. Darauf folgen Verhandlungen zwischen den Vertretern beider Verwandtschaftsgruppen über die Höhe der Brautgabe. Erst nach Leistung derselben, kann die Eheschließung stattfinden. Bei seßhaften Gruppen wird der Ehevertrag meist von einem Faqīh aufgesetzt, der eine privatrechtliche Vereinbarung darstellt. Die Eheschließung ist mit keinen religiösen Zeremonien verbunden[82].

3. Zu der Angabe Glasers über die gesellschaftliche Zusammensetzung der Mārіber Bevölkerung *„Alle übrigen Einwohner der ‚Stadt' sind Qarrār oder Qulbulbul. Die ersteren, auch Djirān, Akhdām und Ahl al-Khums, sind alteingesessene Araber oder Sklavenabkömmlinge, die Qulbulbul hingegen Beduinen der umwohnenden Stämme, welche sich in Mārib niedergelassen haben"*[83] wären zwei Erwähnungen nötig. 1. Der Ausdruck „Qulbulbul" ist unbekannt und dürfte als Folge eines Hörfehlers eine Verballhornung von Qubul, der Pluralbildung von Qabīlah im lokalen Dialekt, darstellen. 2. Der durchaus richtige Hinweis, daß zu den Qarrār auch Akhdām und Ahl al-Khums, also Angehörige sozial minderprivilegierter Gruppen, zugerechnet werden, entspricht der im Ḥaḍramawt gegebenen sozialen Gliederung der städtischen Bevölkerung in Masākīn Ḥaḍar und Masākīn Ḍu'afa[84].

Seit dem Aufenthalt Glasers, vor 100 Jahren, hat sich in Mārib vieles verändert. Die Siedlung selbst, die unter Bombenangriffen während des Bürgerkrieges litt, wurde nach einem Erdbeben von den Bewohnern, mit Ausnahme einiger weniger noch dort wohnender Familien, aufgegeben. Das bei Ṣāfir kürzlich entdeckte Erdölvorkommen, dessen Ausbeutung gegenwärtig im Gange ist, erfordert ein neues administratives Zentrum, und so entsteht abseits der alten Siedlung Neu-Mārib. Zwei moderne Verkehrswege, eine bereits fertiggestellte Asphaltstraße und eine im Bau befindliche Straße verbinden das zentrale Hochland mit dieser Region. Durch diese infrastrukturelle Maßnahme wurde ein tiefgreifender Wandelprozeß eingeleitet. Die Beduinen sind teilweise zu Lohnempfängern geworden, in den Gebieten, wo Glaser ihr Vorhandensein notierte, finden sich heute unbewohnte, öde Landstriche. Aber auch das Landschaftsbild hat sich verändert. Nur mehr wenige Bäume sind Zeugen des Tamaris-

---

[82] Vgl. Dostal: 1967, 79ff.; 1983: 253ff.

[83] Müller-Rhodokanakis: 24; zu qarrār vgl. Halevy: 21.

[84] Vgl. Dostal: 1984, 229f. und die dort angegebene Lit., besonders Serjeant.

kenwäldchens al-Khudridj, das Glaser erwähnt. Die alten Baumbestände mußten der neu errichteten Dammanlage weichen, die 1986 fertiggestellt wurde und im Wādī Dhannah, dem Hauptzufluß für den antiken Damm, einen mehrere Kilometer langen Stausee entstehen ließ. Die von Glaser erwähnten damaligen Vorbehalte der ʿAbīdah gegen eine Wiederinstandsetzung des alten Dammes sind heute wieder aktuell geworden. Die Verteilung des durch die neue Dammanlage gestauten Wassers wird höchstwahrscheinlich auch in Zukunft Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen zwischen der Zentralregierung und den Stämmen werden.

IV. SCHLUSSBETRACHTUNG

„Heute weht der Todeshauch der Wüste über das stille Grab des südarabischen Altertums und nur im Dienst der Wissenschaft stehende Reisende und Archäologen erwecken diese tote Welt zu neuem Leben, indem sie, selbst Gespenstern gleich, die in Stein gemeisselten oft rätselhaften Nachrichten der alten, der vieltausendjährigen Vergessenheit entreißen, der sie anheimgefallen waren. Es ist eine Auferstehung eigener Art, welche den sabäischen Toten beschieden ist. Als Totenrufer fühlte ich mich immer, so oft ich eine Ruine betrat, oder eine Inschrift las, und es durchbebte mich immer etwas wie ein undefinierbares Gefühl, wie ein dumpfer Grabeston, ein schaurig erhabener Geisterruf, eine posaunenschmetternde Zustimmung der Manan der erlösten Könige, der Gespenster der Verstorbenen, der Skelette der Vergessenen. Von dieser Geister- und Gespensterwelt umringt, vergaß ich oft der Gegenwart, vergaß meiner selbst und wurde selber ein Gespenst."[1] Bemerkenswert an dieser Aussage im veröffentlichten Bericht über die Reise nach Mārib ist die Tatsache, daß sie keine an Ort und Stelle fixierte Empfindung wiedergibt, die in den Tagebuchaufzeichnungen zu finden sein müßte, sondern sie veranschaulicht Nach-Empfindungen in örtlicher und zeitlicher Distanz zum originären Ereignis. Der Aufweis dieser Diskrepanz zwischen den Tagebuchnotizen und den publizierten Reiseberichten erfordert, auf diesen quellenkritisch wichtigen Sachverhalt einzugehen und zu versuchen, die Frage nach dem Grund dieser Abweichungen zu klären.

Die Tagebücher, die Glaser geführt hat, sind bemerkenswert nüchtern; er beschränkt sich streng darauf, Sachverhalte zu notieren, er erzählt fast nichts von Gefühlen, von den Empfindungen, von Vorstellungen, nur wenn er lebensbedrohende Situationen festhält, denen er ausgesetzt war, finden sich Anklänge von seiner Verzweiflung, seinen Nöten und Ängsten. Erst in den veröffentlichten Reiseberichten scheut er nicht vor der Preisgabe seiner Emotionen zurück. Es

[1] MÜLLER-RHODOKANAKIS: 99.

wird sich für die Beantwortung unserer Fragestellung als nützlich erweisen, die beiden hier erörterten Reisen, unter dem nachgefragten Aspekt getrennt voneinander zu betrachten. Beide Reisen repräsentieren wichtige Abschnitte in der Lebensgeschichte Glasers, sie manifestieren die Genese seiner Erfahrungen und damit auch die der emotionalen Bindung zu den Bewohnern des Yemen.

Wenden wir uns der Reise nach Arḥab zu: In ihrem Verlauf erlebte Glaser situative Bedingungen existentieller Bedrohung, gleichzeitig fühlte er sich von der Gelehrten-Welt isoliert, im Stich gelassen. Auf diesem Hintergrund sollten wir die folgenden Beispiele sehen, in denen den Tagebuchaufzeichnungen die jeweils korrespondierenden Textstellen im publizierten Reisebericht gegenübergestellt werden. Über die Ereignisse und sein Verhalten in der Ortschaft Banī Khayrān berichtet Glaser im Tagebuch: *„Als mein Maultier wieder eingefangen war, ritt ich zuerst den Hügel des Dorfes im eiligsten Tempo hinan, von der Ansicht ausgehend, daß die Schnelligkeit die Leute verblüffen mußte. Schon von unten hatte ich mir das Haus des ʿAqil zeigen lassen. Djirādī und ʿAlī Saʿīd folgten mir raschen Schrittes, mich jedoch fortwährend ermahnend, daß Eile beim Eintritt nicht am Platze sei. Mitten im Dorfe wartete ich daher einen Augenblick, bis der ʿAqil kam, der mich scheinbar respektvoll begrüßte. Die gaffende Menge umstand uns, ohne daß es ihr gelang, etwas gegen uns zu unternehmen. Dann ging es nach dem Hause des ʿAqil, wo wir unsere Reisegesellschaft bereits installiert fanden. Hier erzählte man mir nun, daß die Shaykhs stundenlang beim Masdjid gestanden waren, weil niemand sie einlassen wollte. Die Einwohnerschaft hatte auch auf das Resoluteste erklärt, den turk höchstens im Masdjid übernachten zu laßen. Als nun die Frage an die Reihe kam, wer ein Schaf für uns schlachten wolle, da man in diesem elenden Orte außer etwas ʿAṣīd absolut nichts findet, da brach ein förmlicher Aufstand aus, der sich vor dem Shaykhhause abwickelte. Kaum hatten wir uns über die Sachlage orientieren können – die Südaraber sagen in solchen Fällen niemals die Wahrheit – stürzte einer der nackten Söhne des Shaykhs in unser Zimmer mit den Worten: ḥaḍḍaru nafskum d. h. haltet euch bereit! Alles sprang auf, umgürtete eilig die Waffen und stand wenigstens 2–3 Minuten mit der Flinte in der Hand im Zimmer. Ich tat dasselbe mit meinem Revolver. An dem Hinaustreten verhinderten mich meine Begleiter unter dem Vorwande, daß der Streit nicht uns betrifft. In der Tat aber waren die Aufständischen bereits in das Haus eingedrungen und zogen sich nur vor mir und zwei meiner Begleiter, die wir auf die Stiege geeilt waren, zurück. Endlich kam auch der Shaykh*

'Abd al-Wahhāb Rādjiḥ mit einem förmlichen Aufschrei ins Zimmer gestürzt, wobei ihn seine eigenen Leute beinahe erschlagen hätten."[2]

Diese Ereignisse gibt Glaser im Reisebericht folgendermaßen wieder: „*Und nun faßte ich den Entschluß, coute que coute, in das Dorf hineinzureiten. Um meines Erfolges sicher zu sein, gab ich meinem Maultier die Sporen und jagte im Galopp ganz allein den Berg hinan, mitten durch die verblüffte Menge hindurch, die infolge der Raschheit nichts zu unternehmen wagte, und ritt schnurstracks auf das Shaykhhaus zu, wo ich Aufnahme fand. Wenige Augenblicke darauf ging auch schon der Tumult los, ein unbeschreibliches Geschrei und Waffengeklirr, bei welchem es sich um meine Auslieferung handelte. Nach einer kurzen Weile stürzte der Sohn des Shaykhs in unser Zimmer, blaß wie eine Leiche mit den Worten: ‚Haltet Euch bereit!' Alle Anwesenden sprangen auf, umgürteten ihre Waffen; ich griff nach meinem Montenigriner Revolver. In der That waren die Aufständischen schon in das Vorhaus eingedrungen, und ich erteilte den Befehl, dieselben mit Waffengewalt zu vertreiben, um das Haus halten zu können. Schon eilte ich mit meinem Revolver, Djirādī und 'Alī Sa'īd die Treppen hinab, als uns 'Abd al-Wahhāb Rādjiḥ, der mittlerweile angekommen war, entgegenstürzte mit den Worten: Es sei keine Gefahr mehr, er habe die Bestien zur Raison gebracht, die bald ihren eignen Shaykh erschlagen hätten.*"[3] Das zweite Beispiel soll eine gefühlsmäßige bestimmte Einschätzung der Einheimischen illustrieren. Glaser mußte auf dem Weg in das Ḥāshid-Gebiet in Halhal, seiner letzten Station in Arḥab, übernachten. „*Im Dorfe Halhal quartierten wir uns ein. Das ist ein ganz niederträchtiges Dorf aus nur wenigen Häusern bestehend und auf einer kleinen Anhöhe gelegen, von der man ins Wādī Halhal hinabsteigt ... Am Abend liessen wir ein Lamm schlachten und speisten mit Nāṣir und seinen Getreuen. Nāṣir indessen zog sich bald zurück, was auf nichts Gutes schliessen ließ.*"[4] Die gleiche Szene im Reisebericht (Glaser korrigiert hier den Ortsnamen, wahrscheinlich aus dem Gedächtnis): „*Wir steigen demgemäß in das nahe Wādī Halhal hinab und quartierten uns im Dorfe der 'Ayāl Ḥusayn ein. Um diese gefährlichen Beduinen vollends zu beschwichtigen, ließ ich einen Hammel schlachten und lud Nāṣir und sämtliche Notabeln der Beduinen ein, mit mir zu speisen. Man denke sich 6 bis 8 beinahe vollkommen nackte, braune Gestalten mit wilden*

[2] Geogr. Forsch. II/III. 1. T. Bl. 99r.
[3] Glaser: 1884, 181 s.
[4] Geogr. Forsch. II/III. 2. T. Bl. 108r.

Augen und noch wilderem Haar und man wird einen Begriff von der Gesellschaft haben, mit welcher ich dinierte – lauter Gesindel, das nicht einmal über eine Wasserpfeife oder über ein wenig Qishr verfügt."[5]

Es wäre verfehlt, diesen Diskrepanzen zu viel Bedeutung beizumessen. Die dramatische Schilderung der verschiedensten Erlebnisse, die Glaser als für sein Leben gefährlich empfinden mußte, spiegeln sein Bemühen wider, in einer übersteigerten Manier die Gefahren seines Unternehmens zu beschreiben, um den Preis seiner Anerkennung in der damaligen Gelehrtenwelt, die ihm, wie er meinte, abhanden gekommen war, wiederzuerlangen. Er fühlte sich von ihr durch das Martyrium der Vereinsamung und Isolation bestraft. Es ergibt sich daher von selbst, daß er geradezu süchtig war nach Rechtfertigung und Würdigung seiner Forschungen. Abgesehen von einigen Übersteigerungen in den Schilderungen des Reiseverlaufs, die seine Leiden, die er zu erdulden hatte, demonstrieren sollten, verdient ein weiterer Sachverhalt notiert zu werden. In einigen Stellen ist es ungewöhnlich, daß der Autor die Bewohner Arḥabs durch viele außerordentlich diskriminierende Bezeichnungen bewertet. Diese Usance dürfte wohl aus der Besessenheit ableitbar sein, mit der Glaser für seine Vorhaben eintrat und die ihm ein Verstehen der Verhaltensweisen der Bevölkerung unterband, wenn diese von ihm als hinderlich für seine Ziele empfunden wurden.

Unter allen Forschungsunternehmungen seines Lebens hat keine für ihn eine so ähnliche Bedeutung erlangt wie die Reise nach Mārib. Der geglückte Vorstoß in das Zentrum des alten sabäischen Reiches bildete zweifellos einen Höhepunkt seines Wirkens. Auf seinen vorhergegangenen Reisen erwarb er ein umfassendes Wissen über die Lebensgewohnheiten der Stämme, seinen Erfahrungsschatz hatte er im Umgang mit den Stammesmitgliedern erweitern können; zudem verfügte er zu diesem Zeitpunkt über ausreichendere Geldmittel als je zuvor. Dank dieser Ausgangssituation deutet sich auch eine inhaltliche Veränderung in jenen Textstellen im Reisebericht an, die wir im Tagebuch vermissen. Thematisiert werden erlebte Wirklichkeiten, poesieartig nachempfunden, manchmal auf Kosten der faktischen Gegebenheiten; sie sind charakteristisch für eine durch Erfolg geprägte Lebensauffassung. Was er erlebt, scheint nie verloren: ich verweise auf die folgende Stelle in seinem Māriber Reisebericht: „*Als ich unter einem der Tamariskenbäume ein wenig ausruhte, bemerkte ich*

[5] GLASER: 1884, 206.

über meinem Kopfe an einem Zweige einige zierlich geflochtene dunkelbraune Frauenzöpfe, die dem Spiele des heißen Windes und den Schwingungen des Astes folgten. Man sagte mir, diese Haare seien vor nun mehr als zehn Jahre von einer Shaddādbeduinin (Bint Ibn Sa'adah, Tochter des Ibn Sa'adah), einem jungen Mädchen, hier befestigt worden, als Zeichen der Trauer um den Geliebten, den man in der Nähe ermordet hatte. Da der Geliebte keine Verwandte hatte, die seinen Tod rächen konnten, so opferte die Beduinenbraut ihren Haarschmuck, den sie an jenen Zweig am Wasserplatz befestigte, damit jedem Beduinen ins Gewissen rufend, daß der Auserkorene ihres Herzens, um den sie ewig trauert, seines Rächers harrt. Alle Beduinen der Gegend kennen die Geschichte dieser beredten Haare und wer sie nicht kennt, erkundigt sich danach wie ich. Alle respektieren diesen Ausdruck eines hehren Gefühles mit heiliger Scheu, ja mit wohltuender Andacht und jeder schämt sich im stillen, daß er den Klageruf des gebrochenen Frauenherzens nicht zu einem Kriegsruf gemacht hat oder macht. Niemand aber selbst der Mörder nicht, wagt es, die Haare zu entfernen. Die Beduinin hat ein Recht, ihr Leid dem Wüstenwinde und dem Wüstenwanderer zu klagen und niemand schmälert ihr dies traurige Recht. Selbst ich, der ich als Andenken einen der Zöpfe mitnehmen wollte, wurde von der ganzen Gesellschaft mit den eindringlichsten und edelsten Worten daran verhindert."[6] In der Tagebuchaufzeichnung reduziert sich die relevante Textstelle auf wenige Sätze, die inhaltlich einen völlig anderen Eindruck erwecken: „*Wir ruhten bei einem Wasser unter einem Athlbaume ein wenig aus. Auf den Zweigen dieses Baumes fanden wir einige Zöpfe von Frauenhaaren. Meine Begleiter erklärten mir, daß dies bloß ein Zeichen der Trauer sei. Der Bruder der Frau wurde hier getötet. Die Haare sollen schon 10 Jahre hier hängen.*"[7] Im Reisebericht wird der Bruder dieser unbekannten Frau zum ermordeten Geliebten eines Mädchens und ganz auf Finalwirkung angelegt, gestaltet Glaser die spröden Erklärungen seiner Begleiter zu einer Apotheose beduinischer Liebe.

Die „dichterische" Umsetzung einer übermittelten Information bleibt, so weit ich sehe, ein singulärer Fall. Allerdings haben wir redliche Zeugnisse von Glasers schöpferischer Gabe, seine subjektiven Erlebnisse nachzuempfinden, wie z. B. eine Beschreibung der Wüstenlandschaft zwischen natürlicher Umwelt und Mensch schildert: „*Nur*

---

[6] MÜLLER-RHODOKANAKIS: 94a. Zu dieser Form des Haaropfers s. HENNINGER: 1981b, 288, 296f., 303.

[7] TGB. XI.: 192f.

für den Fremden präsentiert sich die Wüste wie ein unsagbar düsteres Leichentuch. Er sieht nichts als Sanddünen und Tod und Schrecken, soweit das Auge reicht und seine Phantasie malt ihm Bilder vor, viel schauriger noch als die Wüste selbst. Doch der Eingeborene ist vertraut mit jeder – fast hätte ich gesagt Scholle – nun mit jeder Sanddüne, jedem nackten Felsen, der aus dem Sandmeere hervorragt, mit jeder Furche, die ihm ein Flußbett dünkt; jedes Ding trägt einen Namen, jeder stachelige Dornstrauch wird zum traulichen Gehölze, jede Pfütze zum romantischen Stelldichein, kurz, alles empfängt den Hauch des Lebens und ist für den Beduinen ein untrennbarer Bestandteil eines Vorstellungskreises, in welchem er lebt und webt und schaltet und waltet, in welchem er denkt und dichtet, kurz, der Tummelplatz aller seiner Taten und Handlungen. Seine Seele findet ein Echo in den Dünen und Felsen der Wüste und diese selbst scheint ein Behagen darin zu finden, den Beduinen und nur ihn allein mit ihren für profane Augen nicht erkennbaren Reizen zu umfangen. Beduine und Wüste drücken sich gegenseitig ihren Stempel auf."[8]

Glaser verfällt nicht einem Exotismus, keinem Traum Rousseauscher Phantasiewelt; kritisch beschreibt dieser Gratwanderer zwischen zwei Kulturkreisen die Unterschiede zwischen dem erlebten Orient und dem Okzident: „*Zum Haß oder zum Bedauern hat man Beduinen gegenüber niemals eine allgemeine Veranlassung. Ich empfand mit dieser Klasse von Geschöpfen Mitleid nur dann, wenn ich ihre oft beispiellose Armut, ihre namenlosen Entbehrungen und ihre Bedürfnislosigkeit vom Gesichtspunkte eines europäischen Weichlings und Prassers – und der war ich ihnen gegenüber – betrachtete. Faßte ich jedoch ihre tiefwurzelnde Freiheit und die darauf begründete jedem einzelnen Beduinen eigene Würde, Menschenwürde und Manneswürde, ins Auge, ihr Unabhängigkeitsgefühl, ihre Tapferkeit, dann wandte sich mein Mitleid stets dem sogenannten zivilisierten Menschen in Europa zu, der mir in solchen Momenten immer nur als ‚gezähmter' Mensch erschien. Wie ein feuriger, in Freiheit herumtummelnder Araberhengst gegenüber einem europäischen Last- und Wagenpferd, dem man alle natürlichen Triebe genommen hat, so erschien mir bei ruhiger Betrachtung der arme, hungernde, tapfere, freie Beduine im Vergleich mit dem wohlgenährten, verweichlichten und nur auf Kommando zitternd tapferen und in ein ganzes Labyrinth von Gesetzen und Fesseln geschmiedeten Kulturmenschen.*"[9]

[8] Müller-Rhodokanakis: 95.

[9] Ibd.: 108.

Gegenüber dem Reisebericht aus Arḥab konstatieren wir, daß sein Hang zu Übertreibungen in der Schilderung von Situationen, in deren Mittelpunkt er steht, augenfällig eingeschränkt ist. Nur in einem Fall konnte er nicht widerstehen. In seinem Märiber Tagebuch lesen wir folgende Notiz: *„Sayyid Muḥammad war heute nicht mit uns. Als ich nach Hause kam, erzählte er mir, daß wieder sehr schlimme Nachrichten vorliegen. Der Qāḍī Thābit hätte ihm vor Leuten erklärt und bei Gott und dem Propheten beschworen, daß ich ein Naṣrānī sei. Die Nachricht sei ihm zugekommen."*[10] Im Reisebericht gestaltet er diese Notiz dramatischer: *„Sayyid Muḥammad, der uns heute nicht begleitet hatte, erzählte mir bei meiner Rückkehr, der Qāḍī Thābit habe mit ihm Streit gehabt und ihm vor zahlreichen Leuten erklärt, er habe bestimmte Nachrichten, daß ich ein Naṣrānī ibn Naṣrānī (Christ, Sohn eines Christen), ein Kāfir ibn Kāfir (Ungläubiger, Sohn eines Ungläubigen), ein Yahūdī ibn Yahūdī (Jude, Sohn eines Juden), kurz eine verdammenswerte Kreatur sei, was er vor Gott und dem Propheten beschwöre."*[11]

Diese aufgewiesenen Diskrepanzen zwischen den Inhalten seiner Tagebuchnotizen und den der Öffentlichkeit vorgelegten Reiseberichten lassen sich, wie die wenigen ausgewählten, aber repräsentativen Beispiele belegen, auf bestimmte Motivationen, Erlebnisinhalte zurückführen, die in der großen Skala seines Erfahrungsschatzes, ebenso aber auch in bestimmte Persönlichkeitszüge eingebettet sind. Thematisch verraten sie, was er im Verlauf seiner Begegnungen mit Mensch und Natur erlebt hat. Der Transformationsprozeß, aus dem diese Diskrepanzen hervorgehen, erfaßt aber nicht nur die Empfindungen und Einstellungen, sondern er bezeugt auch das veränderte Verhalten Glasers gegenüber der südarabischen Umwelt, wie dies ein Vergleich der Quellen beider Reisen deutlich macht. Dennoch sollten wir uns davor hüten, das Bild eines ungenauen Berichterstatters zu entwerfen. Denn nur in ganz wenigen Fällen vergaß Glaser seine Pflicht zur Dokumentationstreue. In seiner allgemeinen Einstellung zu den yemenitischen Kulturen, nahm er kritische Distanz ein, nie formulierte er Veränderungswünsche der eigenen Kultur aus der Konfrontation mit dem Fremden. Glaser blieb der an Fakten interessierte Forscher. Wir haben kontrastierende Darstellungsweisen von Erlebnisinhalten illustriert; sie reflektieren einen Teilabschnitt in der Genese der Forscherpersönlichkeit Glasers. Fraglos treten in ihnen

[10] TGB. XI.: 143f.

[11] Müller-Rhodokanakis: 80a.

verschiedene Lernniveaus mit korrelaten Interaktionsstrukturen hervor. Ich will daher versuchen, die Interaktionsebenen beider Reisen so zu fassen, daß sie für die Beantwortung der Frage, in welcher Weise das Datenmaterial hiervon beeinflußt wurde, zugänglich gemacht werden können. Zunächst wird es sich als günstig erweisen, das gemeinsame Moment ihrer Rahmenbedingungen zu verdeutlichen. Zuerst sind die Zwänge der zeitgenössischen politischen Verhältnisse zu nennen. In der Polarität, vorgezeichnet durch die Präsenz der türkischen Besatzungsmacht und dem wachsenden yemenitischen Widerstand, bot sich Glaser als Alternative lediglich die Hinwendung zur türkischen Verwaltung. Ohne Zustimmung der türkischen Behörden hätte er niemals seine Unternehmungen durchführen können. Dadurch war für ihn ein weiterer Zwang vorgegeben: Glaser war es verwehrt, sich als selbständig agierendes Individuum die Einreise und den Aufenthalt in den Stammesgebieten entsprechend den hierfür geltenden gewohnheitsrechtlichen Bestimmungen sicherzustellen. Immer war er hierbei von der Gunst der türkischen Behördenvertreter abhängig. Schließlich erwies sich ein weiterer Faktor als gravierend, der in diesem Kontext miteinbezogen werden müßte: die Unerfahrenheit der Stämme hinsichtlich des Entdeckungsstrebens von Europäern, ihr Mißverstehen und Mißtrauen gegenüber solchen Vorhaben, denn diese lagen außerhalb ihres tribal-zentrischen Wissens um die Weltzusammenhänge. Daher sah sich Glaser veranlaßt, Rollen zu übernehmen, die den Stammesmitgliedern vertraut waren. In dem einen Fall als türkischer Beamter, im anderen als Faqīh. Die motivationale Komponente dieser Rollendarstellungen, die schon erörtert wurden, wurzelte in der Annahme, daß dadurch die Interaktionen zwischen ihm und den Einheimischen optimal gestaltet werden konnten, um die einmal gesteckten Forschungsziele zu erreichen.

Ich möchte nun dazu übergehen, die Interaktionsebene des Arhab-Unternehmens zu kennzeichnen, der ersten Reise, die Glaser ohne den Schutz türkischer Begleitung unternehmen mußte. Glaser, im Umgang mit Stammesmitgliedern weitgehend unerfahren, tritt als türkischer Beamter, also als Vertreter der gefürchteten Okkupationsmacht, auf. Die Akteure auf dieser Ebene begegnen einander mit Mißtrauen; vielfach eruptiert das Verhalten der Arḥabi's zu Feindseligkeit. Ein zusätzliches Moment belastete nachhaltig die Interaktionen, nämlich der Bruch der gewohnheitsrechtlichen Bestimmungen bezüglich der Einreise und des Aufenthaltes Stammesfremder durch

die Stammesanführer. Diese waren durch den türkischen Gouverneur veranlaßt worden, den Schutz Glaser während seiner Reise schriftlich zu garantieren, ohne ihnen die Möglichkeit gegeben zu haben, die im Gewohnheitsrecht verlangte Zustimmung der Stammesmitglieder einholen zu können. Dieser Rechtsbruch erwies sich als eine zusätzliche ursächliche Verschärfung, durch die es Glaser verwehrt wurde, alle seine Vorhaben auszuführen.

Auf der Interaktionsebene seiner Reise nach Mārib heben sich, abgesehen von den Determinanten der allgemeinen Rahmenbedingungen, folgende Wesenszüge ab: Glaser tritt als jemand hervor, der bereits auf Erfahrung im Umgang mit Stammesangehörigen zurückblicken kann. Für seine Faqīh-Rolle bereitete er sich gut vor, was sich als notwendig erwies, hatte er doch vielfach Prüfungen seitens der Einheimischen zu bestehen, die seine Rollenidentität zu kontrollieren suchten. Die Bündniskonstellation zwischen dem Sharīf von Mārib – dieser übernahm seinen Geleitschutz – und der türkischen Verwaltung sicherte ihm die Durchführung seiner Forschung in Mārib selbst. Das Verhältnis zwischen Glaser und der Bevölkerung wurde zunehmend durch die Verdächtigungen getrübt, Glaser sei Türke oder gar kein Muslim, ausgegangen von einem eifersüchtigen Antiquitätenhändler in Ṣan'ā'. Die Entlarvung Glasers, zusätzlich zu den lokalen politischen Spannungen zwischen seinem Schutzherrn und den umwohnenden Stämmen bewirkten schließlich die Aufgabe seiner Absichten, Ruinenstätten in Ṣirwāḥ und im Djawf aufzusuchen.

Bisher haben wir unseren Blick auf die allgemeinen Rahmenbedingungen für Glasers Handeln und auf die besonderen Kennzeichen der Handlungsabläufe in den Interaktionsebenen gerichtet; wenn wir nun unseren Blick dem Datenmaterial zuwenden, müssen wir feststellen, daß größtenteils die Quantität seiner Daten von den Interaktionsabläufen betroffen wurde. Glaser fühlte sich verpflichtet, Inschriften zu kopieren, archäologische Realien aufzunehmen, kartographische Messungen vorzunehmen; dort wo er diesen Verpflichtungen nachgekommen ist, wird man ihm wohl zubilligen müssen, daß er dem wissenschaftlichen Imperativ nach Sorgfalt stets nachgekommen ist. Auch bezüglich der ethnographischen Daten läßt sich dies nachweisen. Glaser hat sich nie als Ethnograph verstanden, er hatte auch hierfür keine besondere Vorbereitung erfahren. Seine ausgezeichneten arabischen Sprachkenntnisse erlaubten es ihm, ethnographische Informationen in Gesprächen einzuholen, die er mit den Einheimischen führte. Er dürfte auch hierbei die ihm übermittelten

Inhalte überprüft haben. Dies läßt sich aus seinem Hinweis über die von den Murād, Karab und Ṣay'ar praktizierte „sexuelle Gastfreundschaft" schließen (s. Anhang I.). *„Leider kam ich nicht in die Lage, diese Angaben durch persönliche Erfahrungen zu bestätigen, da ich keines der Gebiete der drei genannten Stämme berührte. Ich habe aber Murāditen und Karben getroffen, die mir die Sache bestätigten, so daß ich nicht annehme, das ganze sei eine böswillige Erfindung seitens übelwollender Nachbarn."*[12] Ich erwähne diese Äußerung nur, um daran zu zeigen, daß Glaser kritisch den ihm mitgeteilten ethnographischen Informationen gegenüberstand. Trotz seines marginalen Interesses an der Ethnographie ist es ihm gelungen, ein erhebliches ethnographisches Material zu erbringen – ich verweise nur auf die Daten über das tribale Gewohnheitsrecht –, das zweifellos einen wertvollen Beitrag für die Erhellung der Ethnologie Südarabiens darstellt.

[12] Ibd.: 131.

ANHANG

I. ÜBER DIE „SEXUELLE GASTFREUNDSCHAFT" IN SÜDARABIEN.

Ein Beitrag zur Diskussion über die Matrilinearität.

A. Kritische Analyse einer südarabischen Sitte

1. Einleitende Bemerkungen

Eine Notiz Ed. Glaser's über die „sexuelle Gastfreundschaft", die sich in seinem Bericht über die Reise nach Mārib findet, bildet den Ausgangspunkt für die folgende Untersuchung[1].

Die Probleme, die sich im Kontext mit den oft mißverständlichen Interpretationen in der themenrelevanten Literatur stellen, berühren die Grundbestimmung dieser Sitte, die mit ihr vergesellschafteten normativen Regelungen und schließlich die sozialen Bedingungen ihrer Ausübung.

Auf diese Fragen beabsichtige ich, im ersten Abschnitt einzugehen. Andererseits möchte ich auch einen weiteren Aspekt mitberücksichtigen. Ausgehend von dem behaupteten Zusammenhang dieser Sitte mit dem angenommenen älteren mutterrechtlichen Komplex in diesem Teil Arabiens, stellt die Wahl dieses Themas gleichzeitig den Versuch dar, eine neue Gesprächsebene zu finden, auf der das postulierte südarabische „Mutterrecht" in einem bisher noch nicht erörterten theoretischen Zusammenhang diskutiert werden kann[2]. Eine solche Auseinandersetzung sollte uns die Chance eröffnen, die Hypothese über diesen matrilinearen Phänomenkomplex zu hinterfragen.

Zunächst ergibt sich die Notwendigkeit, den Begriff „sexuelle Gastfreundschaft" aus der Sicht des gegenwärtigen Forschungsstandes der Ethnologie abzuklären, um dann in der Folge das südarabi-

---

[1] Müller – Rhodokanakis: 130f.

[2] Hellwald: 326.

sche Datenmaterial, quellenkritisch in zweifelsfreie und anzweifelbare, d. h. brauchbare und unbrauchbare Aussagen geschieden, darzulegen. Hierbei wird es sich als zweckmäßig erweisen, auch die im Zusammenhang mit dieser Sitte von einigen Autoren berührten Phänomene der prä- und extramaritalen sexuellen Beziehungen, die den Mädchen und Frauen bei einigen südarabischen Gesellschaften gestattet werden, zu erörtern.

Ich beginne mit der Inhaltsbestimmung des Begriffs „sexuelle Gastfreundschaft". Einleitend ist zu erwähnen, daß in der deutschsprachigen ethnologischen Literatur des 19. Jahrhunderts seit Ploss-Bartels für diese Sitte die Bezeichnung „Gastprostitution" verwendet wurde, verstanden als „eine vorübergehende Preisgebung der Weiber, für welche auch kein Entgelt geleistet wird, kann man mit dem Namen der gastlichen Prostitution bezeichnen. Sie tritt uns in zwei Formen entgegen. Bei der einen dieser Formen ist es die Dienerin oder die Sklavin, welche dem Gaste für die Nacht übersendet wird; bei der anderen muß sogar die Tochter oder die eigene Gattin des Wirtes das nächtliche Lager mit dem Gastfreunde teilen".[3] Im englischen Sprachraum gebrauchte man bis nach der Jahrhundertwende den adäquaten Ausdruck „hospitality prostitution". Erst seit dem Erscheinen des Werkes „The Mothers" von R. Briffault (1927) setzte sich der Begriff „sexual hospitality" in der ethnologischen Literatur durch, wodurch diese Sitte vom Makel der Prostitution befreit wurde[4]. In seiner Auseinandersetzung mit diesem Phänomen verwies R. Briffault auf die bisher unerkannte Funktion dieser Sitte, nämlich die Herbeiführung einer bestimmten sozialen Beziehung zwischen dem Gast und der Wirtsgruppe, durch die ein Fremder in die betreffende Gesellschaft in einen klaren Rollenkontext integriert werden konnte. „The practice, very inaptly called ‹sexual prostitution› is not a matter of misguided benevolence, but a necessary pledge that the guest is a friend and not an enemy."[5] Diese Perspektive nahm E. A. Hoebel auf und stellte einen weiteren besonderen Aspekt dieser Sitte heraus: „Nevertheless, the act is one of real or imputed brotherhood, and it involves the idea of reciprocity in brotherhood. It is also expected that the favour will be returned when ever the host happens to visit the guest in his home."[6] Im Lichte dieser Gesichtspunkte

[3] Ploss – Bartels: 1955f.
[4] Briffault: I, 635.
[5] Ibd.: I, 636.
[6] Hoebel: 331.

wäre die grundlegendste Gemeinsamkeit dieser Sitte, daß einem Gast das Recht des sexuellen Konsums mit einem weiblichen Haushaltsmitglied des Gastgebers gewährt wird, um ein bestimmtes soziales Nahverhältnis zur Gruppe des Gastgebers zu begründen. Die Frau kann Ehefrau, Tochter oder Schwester des Gastgebers oder ein nicht seiner Verwandtschaftsgruppe angehöriges weibliches Haushaltsmitglied, z. B. eine Sklavin, sein. Die Institution der „sexuellen Gastfreundschaft" gründet sich auf dem Prinzip der Reziprozität und ist daher im Gegensatz zur Prostitution nicht auf ein materielles Gewinnstreben ausgerichtet. Erst in dieser Relation und mit dieser Einschränkung kann dem Begriff der „sexuellen Gastfreundschaft" ein sozialer Sinn gegeben werden. Ethnologisch zeigt sich diese Sitte in ihrer weltweiten Verbreitung weder an eine bestimmte Wirtschaftsform noch an ein bestimmtes Deszendenzsystem gebunden (z. B. Dieri/Australien, Trobriand-Insulaner, Dobuaner, Samoaner/Melanesien; Karolinen-Insulaner/Mikronesien; Aleuten, Eastern Crees, Comanchen, Apachen (Chiricahua), Yuma, Sioux (Ponca), Copper-Eskimo/Nordamerika; Nandi, Masai/Ostafrika; Mbundu/Angola; Singhalesen/Ceylon; Samojeden, Yakuten, Yukaghiren, Korjaken, Tschutschken/Nordostasien)[7]. Soviel über die allgemeine Bestimmung der „sexuellen Gastfreundschaft".

2. *Die „sexuelle Gastfreundschaft" in Südarabien*

Ein Hinweis über die Verbreitung der „sexuellen Gastfreundschaft" auf der Arabischen Halbinsel kann der Abhandlung von J. Henninger „Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete" (1943) entnommen werden. Danach beschränkte sich ihr Vorkommen auf den Südwesten Arabiens, konkret auf 'Asīr und den Yemen[8]. Im 'Asīr wird sie mit dem Begriff „muraqqidah", im Yemen mit „tawrīd" und „tāhiyah" bezeichnet[9].

---

[7] Howitt, A. W.: The native tribes of South-East Australia, London-New York, 1904, S. 233; Malinowski: 184; Briffault: I, 635ff.; Guppy, G. B.: The Salomon Islands, London, 1887 S...; Waitz, T.: Anthropologie der Naturvölker, Leipzig 1859–72, III., S. 314, IV. S. 216; Bancroft, H. H.: Native races of the Pacific Islands, New York 1875–76, I, S. 514; Ploss–Bartels: I, S. 600; Hollis, A. C.: The Nandi, Oxford 1909, S. 77; Hobley, C. W.: Ethnography of the A-Kamba and the other East African tribes, Cambridge 1910, S. 64; Czaplicka, M.: Aboriginal Sibiria, Oxford, 1914, S. 90f., 107f.

[8] Henninger: 1943, 45.

[9] Henninger: 1943, 45; Landberg: II/2, 915; 944; Behnstedt: 178.

Das bisher historisch älteste Zeugnis für die „sexuelle Gastfreundschaft" im Yemen und die wohl genaueste Beschreibung findet sich in der „Sīrat al-Hādī" aus dem 9. Jahrhundert: „aqāma 'l-Hādī ila 'l-Ḥaqq fī Khaywān ḥattā maḍat min Djumādā 'l-ūlā ayyām balaghahū anna qawman fī balad yuqāl laha 'l-A'ṣūm 'alā masīrat yawm aw ardjaḥ min Khaywān ya'tīhim al-ḍayf fa-yukrimuhū ṣāḥib al-manzil thumma ya'tīhi bi-'bnatihī aw bi-ukhtihī fa-qad zayyanahā fa-takūn ma'ahū nahārahā wa lailahā ḥattā yudhkar annahū yamass baṭnahā wa-djismahā wa-yalmus mawḍi' al-'awra minhā wa-abūhā yanẓur wa-ummuhā wa-lam yudhkar annahū yakūn bainahumā fudjūr".[10] Frei übersetzt lautet die Textstelle: „Al-Hādī ila 'l-Ḥaqq hielt sich kurz nach den ersten Tagen des Djumādā in Khaywān auf, als er über die Behandlung des Gastes bei einer Gesellschaft im Lande, die man al-A'ṣūm nennt – eine Tagesreise oder mehr von Khaywān entfernt, in Kenntnis gesetzt wurde. Der Hauswirt ehrt ihn (den Gast) dadurch, daß er ihm seine Tochter oder seine Schwester darbietet, die sich inzwischen geschmückt hatte. Diese verweilt mit ihm einen Tag und die Nacht über, so daß, wie erzählt wird, er ihren Bauch befühlt, ihr beiwohnt und die von ihr dargebotene Scham berührt. Und ihr Vater und ihre Mutter betrachten die Unsittlichkeit zwischen beiden als bedeutungslos". Wie aus dem Text ersichtlich ist – sieht man von der detaillierten Schilderung der sexuellen Handlungen ab, die wahrscheinlich vorsätzlich hinzugefügt wurde, um die moralische Verwerflichkeit dieser Sitte aus zaiditischer Sicht auszudrücken – werden in dieser genannten Gesellschaft unverheiratete Blutsverwandte, Tochter und Schwester, dem Gast dargeboten, um ihn zu ehren. Dieser Sachverhalt korrespondiert mit den spärlichen ethnographischen Daten. So berichtet W. H. Ingrams: „During the after-lunch conversation the Sei'ar told us that they gave their girls to any one who wanted them. After about a couple of months'trial the man might marry the girl, otherwise she would be returned with thanks and with-out ill-feeling".[11] Konkretere Einsichten vermittelt uns der von C. Landberg veröffentlichte Text über die von den 'Arwal praktizierte „sexuelle Gastfreundschaft". Auch hier wird, ähnlich wie bei den Ṣay'ar, der Gast gefragt, ob er ein Mädchen wünsche. Die wichtige und die bisherigen Daten ergänzende Textstelle lautet: „Ich habe ihr kein Geschenk übergeben, wenn man dies tue, würde sie die

[10] Arendonk: 165, Anm. 4.
[11] Ingrams: 1936, 537.

Annahme desselben verweigern. Wenn sie schwanger wird, benennt sie denjenigen, der sie beschlafen hat. Er wäre verpflichtet, sie zu heiraten, wenn er sich jedoch weigert, muß er eine Entschädigung (kasīrah) an ihre Familie entrichten, die der 'Āqil (Stammesoberhaupt) auf der Grundlage des Gewohnheitsrechtes des Landes festlegt".[12] Akzentuiert werden also die folgenden Wesensmerkmale der „sexuellen Gastfreundschaft" in dieser Region der Arabischen Halbinsel: Wunsch des Gastes, Verweigerung der Geschenkannahme, Heiratsverpflichtung im Falle einer Schwangerschaft des Mädchens oder das Erlegen einer Entschädigungssumme, falls der Mann sich der Heiratsverpflichtung zu entziehen beabsichtigt.

Daß jede Sitte in einem sozialen Kontext eingebettet ist, wird kaum ernsthaft bestritten; die Frage ist, wie dieser Kontext konzipiert wird. Wir müssen uns also die normativen Implikationen dieser Sitte vergegenwärtigen, wie sie aus dem Normensystem dieser patrilinearen Gesellschaften ableitbar sind. Daher ist nach den sozialen Kontrollmechanismen dieser Sitte zu fragen. Zunächst möchte ich einige Daten aus meinen Aufzeichnungen von einem Feldaufenthalt unter den Ṣay'ar (1960) vorlegen, die den Inhalt des vorher zitierten Passus von W. H. Ingrams ergänzen: Erstens die vorübergehende Partnerschaft mit dem Gast teilen unverheiratete weibliche Blutsverwandte (Tochter, Schwester). Zweitens – der wohl wichtigste Sachverhalt meiner Aufzeichnungen – die „sexuelle Gastfreundschaft" wird nur jenen Gästen zuteil, die einer abstammungsmäßig ebenbürtigen Deszendenzgruppe angehören; einem Naqis, also einem Mann, der nicht „reinen Blutes" ist, werden diese „Freuden" der Gastlichkeit nicht zuteil[13]. Damit haben wir einen Faktor der sozialen Kontrolle dieser Sitte herausgestellt; durch diese Regel erfährt der Kreis der „Fremden" eine wesentliche Einschränkung, denn nur durch sie kann die Reziprozität, als ein wesentliches Prinzip dieser Sitte, funktionsfähig gehalten werden. Drittens, diese Sitte kann höchstwahrscheinlich nur dann praktiziert werden, wenn die Mädchen den vorgesehenen Partner akzeptieren. Diese Regel ist aus dem freien Willensentscheid, der bei südarabischen Stämmen den Mädchen hinsichtlich ihrer Eheschließung eingeräumt wird, ableitbar.

Es gilt nun, die Folgen einer Schwangerschaft kurz zu behandeln, die naturgemäß aus dem sozial gewährten sexuellen Konsum resultie-

[12] LANDBERG: II/1, 40f., 204.

[13] Zu nāqiṣ vgl. SERJEANT:

ren könnten. In einem solchen Fall erweist sich, wie wir gesehen haben, die Heirat des Mädchens mit dem Manne oder die Bezahlung einer Entschädigung (Naturalien oder Geld) an die Familie des Mädchens als eine gesellschaftlich akzeptierte Lösung des Falles. Leider entbehren die vorgelegten Textstellen von C. Landberg und W. H. Ingrams jeden Hinweises auf den sozialen Status und das Schicksal des schwangeren Mädchens, wenn dieses nicht geheiratet wird; ebenso werden wir über den sozialen Status des Kindes im Unklaren gelassen. Diesen Aspekt erhellt eine Angabe von H. R. B. Serjeant über eine Verfahrensweise, die bei den östlich von Shuqrā lebenden Stämmen üblich ist: „The girl is first asked who the man is. The man is then asked to marry her but if he ya'giz bi 'l-ḥurmah, i.e. mā yishtī-hā, „does not want her", yet „has made her pregnant (ḥabbal-hā)", then he must yiksir-hā. i.e. „give her the kasīrah which is 30 rās, jalabah, sheep", the world kasīrah being said to mean lawm or damages. To these sheep given to the woman her father usually adds ten more, and says to her, Barra'min baitī „Get out of my house!" The girl in this case is considered as kalb. The bastard is not called by his mother's name, but is known as, for example, Ṣāliḥ am-Zanū, Ṣāliḥ the Bastard. He is described as being ḥalal bain ḥarāmain, a lawful (person) between two unlawful (persons, things). He is therefore not ill considered, and his grandfather may often does love him better than the rest of his, legitimate, grandsons. He belongs to his mother's tribe, and would, in event of war with his father's tribe, fight against the latter, and might even kill his father. There is a sub-tribe of the Ja'danīs know as Ahl am-Zanū. If the girl's lover marries her the child remains with the mother first, but later her family take it and, according to another informant, if the mother marries the zanū stays with his maternal grandfather. The child is called ibn al-salqah, i.e. al-firāsh, the salqah being a mat made of palm-leaf, and the phrase was explained as ibn ahl al-ḥurmah, the son of the woman's family".[14] Ob diese hier geschilderte Lösung durch Vertreibung des Mädchens für alle südarabischen Stämme, die die „sexuelle Gastfreundschaft" üben, gültig ist, bezweifle ich, da die Ṣay'ar mit der Bezahlung der Kasīrah die Angelegenheit als erledigt betrachten. Das Kind wird nach der Mutter benannt und allenfalls vom Vater des Mädchens adoptiert. Jedenfalls exponiert die von H. R. B. Serjeant beschriebene radikale Regelung deutlich die normative Grenzsitua-

[14] SERJEANT: 1971, 80f.

tion, die diese Sitte bewirken kann; Schwangerschaft kann in diesem Fall als ein Regelverstoß gelten, als eine Verfehlung, die den Bedingungen patrilinearer Moral unterworfen ist. Man wird daher verstehen, warum abortive Mittel häufig Verwendung finden, um auf diese Weise einem gesellschaftlichen Konflikt zu entgehen[14a]. Ein solcher Konflikt wurzelt zweifellos im Widerspruch dieser traditionellen Sitte zu der zunehmenden Ausformung der Patrilinearität, ein Prozeß, der durch den Islām, dessen Normen größtenteils dem patrilinearen Normensystem entnommen sind, gefördert wird. Hier stellen wir Mehrdimensionalität des Kontextes fest, auf die ich später eingehen werde.

Es verbleiben noch zwei Überlieferungen zu exponieren, die eine gegensätzliche Version über den sozialen Status der Betroffenen in dem Handlungszusammenhang der „sexuellen Gastfreundschaft" liefern, nämlich die exklusive Rolle der Ehefrau des Haushaltsvorstandes als Partnerin des Gastes. Die erste entstammt Ibn al-Mudjāwir (13. Jhdt.), der von den al-Bahimīyah, die östlich von al-Maḥālib siedelten, zu berichten weiß: „Wenn ein Gast bei ihnen einkehrt, sagt (der Gastgeber) zu ihm: „Was wünschst du zu essen?" Er (der Gast) sagt darauf: „Dies und dies". Er nimmt dann sein Mahl zu sich und man trägt so lange auf, bis er keine Wünsche und Begehren hat. Nachdem der Gast gespeist hat, sagt der Gastgeber zu seiner Ehefrau: „Gehe, um den Gast zu ehren!" Und die Frau geht und schläft in den Armen des Gastes ohne Furcht und Umsicht".[15] Quellenkritisch wäre zu diesem überlieferten Text anzuführen, daß die imperative Formel „Gehe, um den Gast zu ehren" dem patrilinearen Denken Ibn al-Mudjāwir's entsprechen könnte. Die zitierte Textstelle repräsentiert jedenfalls den historisch frühesten Anhaltspunkt für die oben genannte Rolle der Ehefrau, eine in ethnologischer Sicht durchaus mögliche Ausprägung der „sexuellen Gastfreundschaft". Die gleiche Version findet sich im Reisebericht von J. L. Burckhardt aus dem frühen 19. Jahrhundert: „The El Merekede, a branch of the great Asyr tribe, indulged in an ancient custom of their forefathers by assigning to the stranger, who alighted at their tents or houses, some female of the family to be his companion during the night, most commonly the host's own wife; but to this barbarious system of hospitality young virgins were never sacrificed. If the stranger rentered himself agreeable to his fair partner, he was treated next mor-

[14a] vgl. auch HENNINGER: 1943,102.

[15] IBN AL-MUDJĀWIR: I, 53, Z. 16–19.

ning with the uttmost attention by his host, and furnished, on parting, with provisions for the remainder of his journey: but if, unfortunately, he did not please the lady, his cloack was found next day to want a piece, cutt off by her as a signal of contempt. This circumstances being known, the unlucky traveller was driven away with disgrace by all the women and children of the village or encampment".[16] In seiner zweiten Veröffentlichung „Notes on the Bedouins and Wahabys" schränkt er explizit den Kreis der möglichen Partnerinnen auf die Ehefrau des Gastgebers ein: „... and among the Merekedes..., a tribe on the frontiers of Yemen, custom requires that the stranger should pass the night with his host's wife, whatever may be her age or condition."[17] An diesen Aussagen fällt auf, daß J. L. Burckhardt dabei ein Irrtum unterlaufen sein muß, da ein Stamm namens el-Merekede im 'Asīr nicht nachweisbar ist[18]. Es handelt sich augenscheinlich um die gebräuchliche Bezeichnung für die „sexuelle Gastfreundschaft": „muraqqidah". Dieser Irrtum – entstanden möglicherweise durch nicht überprüfte Aussagen der Informanten – legt die Frage nahe, ob der von J. L. Burckhardt überlieferte Inhalt überhaupt der sozialen Wirklichkeit standhält? Um diese Frage beantworten zu können, sollen im folgenden einige Ergebnisse meiner Feldforschungen herangezogen werden: während der zwischen 1978-1982 durchgeführten Datenerhebungen im Rahmen des Projektes „Ethnographischer Atlas der Südwest-Provinz Saudi-Arabiens" ging ich der Frage nach der Sitte „muraqqidah" nach[19]. Alle Informationen stimmen darin überein, daß nur unverheiratete Blutsverwandte des Gastgebers, also Tochter oder Schwester, diese Art der Gastlichkeit erweisen konnten, niemals jedoch die Ehefrau des Gastgebers. Dieser Sachverhalt ist aus dem patrilinearen Deszendenzkonstrukt ableitbar, demnach eine mögliche Schwangerschaft der Ehefrau, bewirkt durch den sexuellen Kontakt mit Fremden, die Konsistenz der Patrilinie ihres Ehemannes aufbrechen und dadurch soziale Konflikte auslösen würde. Daher limitiert man die Partnerinnenwahl auf die unverheiratete Tochter oder Schwester, die im Falle einer Schwangerschaft die Deszendenzfolge des Gastgebers nicht beeinträchtigen würde. Ich möchte daher behaupten, daß die von J. L. Burckhardt übermittelte Version unrichtig ist; ebenso ist die Information von Ed.

[16] BURCKHARDT: 1829, 448.

[17] Ibd.: 1831, I, 179f.

[18] Vgl. HENNINGER: 1943, 45; ferner CORNWALLIS.

[19] s. DOSTAL: 1983[b].

Glaser bezüglich der „Frau des Hauses oder Zeltes“[20] nicht zutreffend. Hingegen müssen wir den Bericht von Ibn al-Mudjāwir zur Kenntnis nehmen; er entzieht sich einer Überprüfung, fügt sich jedoch in die ethnologisch bekannte Variante der „sexuellen Gastfreundschaft“ ein.

Angemessen betrachtet, weisen die vorgelegten Daten die folgenden Wesensmerkmale der „sexuellen Gastfreundschaft“ in Südwest-Arabien auf: 1. Inkrafttreten der Sitte durch das Anbieten des Gastgebers oder durch Initiative seitens des Gastes, die der Gastgeber aufnimmt, um diesen zu ehren; 2. Limitierung der Partner einerseits auf weibliche unverheiratete Blutsverwandte des Gastgebers (Tochter, Schwester), andererseits auf den abstammungsmäßig ebenbürtigen Gast. Die letztere Schranke dient der Funktionsfähigkeit der Reziprozität, ein grundlegender Faktor dieser Sitte; 3. In Übereinstimmung mit dem freien Willensentscheid der Mädchen bei südarabischen Stämmen bezüglich der Eheschließung darf vermutet werden, daß dieser auch im Falle der „sexuellen Gastfreundschaft“ wirksam wird; d. h. diese Sitte kann nur dann praktiziert werden, wenn die betreffende Partnerin hierzu ihre Einwilligung gibt. In dieser Ausprägung ist die „sexuelle Gastfreundschaft“ von den Murād, Dhubyān, Karab, Ṣay'ar, Humūm, Bā Kāzim und aus dem 'Asīr belegt; sie ist fernerhin unter den Stämmen des südöstlichen Yemen bis Ḥaḍramawt verbreitet; über die von den Banī Munabbih praktizierte Sitte vermissen wir zur Zeit eine detaillierte Beschreibung[21]. Zu notieren ist fernerhin die von Ibn al-Mudjāwir berichtete exklusive Partner-Rolle der Ehefrau. Sie wäre, historisch gesehen, aus einem evolutiven Zustand eines noch nicht voll entwickelten patrilinearen Deszendenzsystems erklärbar. Bei der Beurteilung dieses Sachverhalts sollte man nicht übersehen, daß vom Standpunkt der gegenwärtigen Ausformung des patrilinearen Deszendenzsystems in Arabien, die angesprochene Rolle der Ehefrau sich normativ als systemgefährdend erweist.

Nachdem ich das Konzept der in südwest-arabischen Gebieten geübten „sexuellen Gastfreundschaft“ erläutert habe, will ich kurz aus Gründen der Vollständigkeit auf eine Quellengattung hinweisen, deren Inhalte ihrer Oberflächlichkeit wegen und infolge der in ihnen

[20] Müller–Rhodokanakis: 130.

[21] Behnstedt: 178; Müller–Rhodokanakis: 130; Landberg: 1897, 26; Serjeant: 1971, 80; Chelhod: 117. Im Wādī Bīsha s. Philby: 1952, 28, dazu 241.

zutage tretenden Wertorientierungen ihrer Verfasser keinesfalls geeignet erscheinen, die Praxis dieser Sitte zu bezeugen:
1. Über die Bewohner der Tihāmah: „Marriage is a lax affaire, I fancy rather promiscuous".[22]
2. „The Merakīsh, like the Gūmūsh and Beaybees, are of Himyar descent, and are identical with them in custom and character. The hold the eastern part adjoining the awālik. The loose morality of their women is notorious, though considerable laxity exists among all tribes in those parts, the sale of wives ven being a practice mot entirely unkown to them".[23]
3. Über die Bewohner von Soqoṭrā: „According to the reports of Arabs, they... observing no marriage rites, but have their women in common".[24] Ibn al-Mudjāwir vermerkt: „denn die Seeräuber lassen sich bei ihnen nieder und bleiben sechs Monate dort; während der sie ihnen ihre Beute verkaufen, sie essen und trinken und schlafen mit ihren Frauen...".[25]

In anderen Berichten wird demgegenüber konkret auf die Ausübung der Prostitution hingewiesen. So bezüglich der Soqoṭraner: „... it was quite customary for the Arabs and others who visit Socotra, to proceed to the hills and their seeks a partner agreeable to their wishes; from eight to fifteen dollars is the sum usually paid by the suitors to the parents, a much larger sum being, however, demnaded should the girl be particulary useful or beautiful",[26] oder „having no means to purchase rice, except by means of their women prostituting themselves".[27] Auf dem Festland fand der Holländer Broecke (1614) folgende Situation in al-Shihr: „Parents hold it a great honour whenever their daughters have knowledge of strangers and offer them for little money when very young".[28] Ähnliches berichtet S. B. Haines von den Qarā[29]. Ob diese Berichte als wirklichkeitsnah zu beurteilen sind, muß offen bleiben. Eindeutig ist Prostitution bei den Ma'n nachgewiesen. Diese im südwestlichen Teil des Yemen lebende sozial minderprivilegierte Gruppe ist dadurch bekannt, daß ihre Mädchen

---

[22] Philby: 1938, 18.
[23] Miles–Munzinger: 236.
[24] Wellstedt: 157.
[25] Ibn Al-Mudjāwir: II, 268, Z. 2–5.
[26] Wellstedt: 157.
[27] Kerr: 267.
[28] Beckingham: 69.
[29] Haines: 117.

und Frauen als Tänzerinnen diesem Gewerbe nachgehen[30]. Einen weiteren Fall von Gast-Prostitution kennen wir aus dem Mahrah-Land, wo ein Gast sich die mit einer Sklavin des Gastgebers gewünschten intimen Kontakte mittels eines Geschenkes sichert[31]. Fassen wir zusammen, so haben wir zu registrieren, daß jedenfalls alle diese überlieferten wirklichkeitsfremden oder nur teilweise zutreffenden Sachverhalte für die Behandlung unseres Themas aus den erwähnten Gründen auszuscheiden sind.

An dieser Stelle ist nun ein weiterer Exkurs nötig. Als Ausgangspunkt wähle ich einen Passus, den J. Henninger im Zusammenhang mit der „sexuellen Gastfreundschaft" folgendermaßen formuliert hat: „Alle diese Nachrichten konzentrieren sich auf das südwestliche Arabien. Von dort liegen auch sonstige Angaben über lockere sexuelle Verhältnisse vor, die sich aber nur auf bestimmte Stämme, nicht auf das ganze Gebiet beziehen".[32] Thematisiert werden also die sozial erlaubten prä- und extramaritalen sexuellen Beziehungen weiblicher Stammesmitglieder. Für ihre allgemein ethnologische Beurteilung sollte man den Sachverhalt nicht übersehen, daß 70% von 250 Gesellschaften prä-maritale sexuelle Beziehungen tolerieren, denn „To few people is sex an evil".[33] Ich möchte im folgenden versuchen, an mehreren Beispielen, die sozialen Bedingungen der prä-maritalen sexuellen Beziehungen zu umreissen. W. Thesiger schildert die von südarabischen Beduinen befolgte Usance für die Einleitung dieser Beziehungen: „... you see a girl that pleases you, sit down next to her in dark, push your camel-stick through the sand until it is underneath her, and then turn it over until the crook presses against her. If she gets up, gives you an indignant look, and marshes off, you will know that you are wasting your time. If she stays where she is, you can meet her next day when she is herding goats".[34] Die Art und Weise, wie die mögliche Kommunikation zwischen den beiden potentiellen Partnern erfolgt, stellt klar die Abhängigkeit der konsensuellen Lösung von emotionalen Bedingungen heraus. Wie ist nun diese Freiheit der Mädchen gegenüber dem bestehenden Normensystem zu denken? Konkret ist nach den sozialen Regulativen dieser Freiheit zu fragen. Unter den Zeugnissen für das hier behandelte Phänomen seien

[30] SERJEANT: 1961, 741, 742f., 746.
[31] MÜLLER: 1907, 127.
[32] HENNINGER: 1943, 45.
[33] MURDOCK: 265, 260.
[34] THESIGER: 178.

nur einige, mir wichtig erscheinende hervorgehoben. Als aussagekräftig erweist sich das von J. Chelhod vorgelegte Material von den Ḥumūm (Ḥaḍramawt)[35]. Danach kann eine verheiratete Frau bei Abwesenheit ihres Ehemannes außer-eheliche Beziehungen mit einem anderen Mann pflegen, der ihrem männlichen Idealtypus entspricht, um unter Umständen ein Kind von ihm zu empfangen. Dies wird kasb oder ikisāb genannt. Nach der Rückkehr des Ehemannes ist ihm durch das Gewohnheitsrecht folgende Alternative eingeräumt: entweder das Kind zu adoptieren oder sich von seiner Frau zu trennen, wobei ihm die Rückerstattung der Braut- und Morgengabe zusteht. Ertappt er seine Frau in flagranti, fordert er durch Nennung der Formel: „anta marbūṭ" „du bist verpflichtet" vom Liebhaber die oben genannten Leistungen ein. In der Regel übergibt der Ehemann diesen Fall dem Muqaddam (Stammesoberhaupt), um den entsprechenden Schiedsspruch zu erreichen. Es ist üblich, daß der Liebhaber seine Waffen als Pfand bis zur Leistung dieser Verpflichtungen dem Ehemann übergibt. Im juristischen Sinne ist demnach im Gewohnheitsrecht der Ḥumūm der Tatbestand des Ehebruchs nicht gegeben. Bezüglich der den Mädchen sozial erlaubten prä-maritalen Beziehungen, gelten Kinder als ein sozial respektiertes Zeichen der Fruchtbarkeit. Es wird erwartet, daß der Vater des Kindes das Mädchen heiratet, weigert er sich jedoch, muß er eine Entschädigung an die Mutter des Mädchens entrichten, um die Subsistenz für Tochter und Kind im Zeitraum von 6–12 Monaten sicherzustellen. Das Kind wird nach der Mutter benannt und vom Mutterbruder oder maternalen Großvater erzogen. In diesem Zusammenhang unterstreicht J. Chelhod die soziale Rolle des Mutterbruders für ein uneheliches Kind, das keiner Diskriminierung unterworfen ist. Eine ähnliche Situation, wenngleich auch ziemlich ungenau, berichtet Ed. Glaser von den Bani Munabbih: „Sie kennen angeblich die Ehe nicht und benennen sich deshalb nicht nach dem Vater, sondern nach der Mutter... Erst nachdem ein Mädchen öfters Mutter geworden, werde sie dem Vater ihrer Kinder angetraut".[36] Im T. M. Johnstone-Archiv (University of Durham, University Library) findet sich eine von den Mahrah stammende Liebesgeschichte (Story Nr. 38), durch dessen Inhalt das Vorkommen vorehelicher Beziehungen belegt ist: Ein Mann, der anläßlich eines Besuches bei seinem Freund, in dessen Begleitung er

[35] Chelhod: 110f.

[36] Müller–Rhodokanakis: 129.

durch die Siedlung geht, erblickt eine aus dem Fenster gebeugte Frau. Gebannt von ihrer Schönheit bittet er seinen Freund um Vermittlung der Bekanntschaft. Der Freund arrangiert einen Besuch im Hause der Frau. Der Erzähler berichtet: „I fell in love with her and she fell in love with me. I ought to go. She said: „Not at all stay at night". I stayed the night and I talked to her about marriage. She said: „Speak to my brother, and if he lets you marry me I am willing". Then on the next day I spoke her brother. He said: „We don't know you and we won't let you marry her". Die Liebe des Mannes befähigt ihn jedoch zu weiterer Werbung; nach fünfmaligen Versuchen gelingt es ihm, das Einverständnis des Bruders seiner Geliebten einzuholen, um sie endlich heiraten zu können.

Die weiteren Beispiele sind dem Mahrah-Material der Südarabischen Expedition der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Wien, entnommen: 1. Ein Mann namens Nāṣir b. 'Alī pflegt mit einem Mädchen sexuelle Beziehungen; er verläßt sie, will sie aber heiraten, falls sie schwanger würde[37]. 2. Ein anderer Mann wiederum lebt in Liebesbanden mit einem Mädchen und nimmt nach zwei Monaten seinen Abschied, allerdings ohne die eben genannte Versicherung abzugeben[38]. 3. Ein reicher Mann hatte eine erwachsene Tochter und hielt sich überdies einen Sklaven namens Hageren. „Einstmals weidete das Mädchen (das Kleinvieh) mit Hageren. Eines Tages, um die Mittagszeit, führte sie ihr Kleinvieh in eine Höhle, und er ging auf sie los. Sie sprach zu ihm: „Was treibt dich zu mir?" Er sagte: „Ich will mit dir schlafen". Sie sprach zu ihm: „Ich fürchte, du schwängerst mich". Er sagte: „Verrate mich nicht, es wird dir nichts geschehen". Das Mädchen wurde von ihm schwanger und bekam einen Knaben. Auf dem Weg erwürgte sie ihn, warf ihn fort und ging in ihre Niederlassung".[39] Diese Beispiele sind ethnologisch sehr aufschlußreich: Bei den zwei ersteren handelt es sich um sexuelle Beziehungen zwischen sozial gleichgestellten, d. h. abstammungsmäßig ebenbürtigen, Partnern. Daher bietet der Mann dem Mädchen im

[37] RHODOKANAKIS: 110f.

[38] Ibd.: 83.

[39] MÜLLER: 1907, 124. Einen „mismating"-Fall berichtet die mahritische Erzählung Nr. 8 im T. M. Johnstone Archiv (University of Durham, University Library). Einem Sklaven gelingt es mit Listen, die Frau seines Herrn zu verführen. Am nächsten Morgen richtet er, in Gegenwart seines Herrn, den Wunsch an die Frau: „Mistress I want the same as yesterday." She said to him: „What the same yesterday?" He said: „I want to sleep with you." Daraufhin tötet der Ehemann sowohl seine Frau als auch den Sklaven.

Falle einer Schwangerschaft die Heirat an; im anderen Fall entzieht er sich dieser Verpflichtung, denn falls aus diesen Beziehungen mit dem Mädchen eine Schwangerschaft resultieren sollte, würde die Lösung nach den gleichen Regeln erfolgen, wie wir sie bei der Behandlung der „sexuellen Gastfreundschaft" kennengelernt haben. Eine völlig andere soziale Situation illustriert das dritte Beispiel. Es hebt sich von den voranstehenden Fällen dadurch ab, als hier der Tatbestand des „mismating" gegeben ist;[40] d. h. daß sexuelle Beziehungen zwischen zwei Angehörigen unterschiedlicher sozialer Gruppen (Stammesmädchen-Sklave) gepflogen wurden. Da solche Beziehungen von den tribalen Gesellschaften nicht toleriert werden, begeht das Mädchen Infanticid[41]. Auf diese Weise entzieht es sich den dafür im Gewohnheitsrecht vorgesehenen Sanktionen: Tötung oder Verstoßung aus der Gemeinschaft. Diese Andeutungen mögen genügen. Immerhin läßt sich soviel erkennen, daß die prä-maritalen Beziehungen in den normativen Kontext der Stämme eingebettet sind und von unkontrollierten Zügellosigkeiten nicht die Rede sein kann. Auf diese hier angedeutete Freiheit der Mädchen werden wir später noch zurückkommen.

Über extra-maritale sexuelle Beziehungen von Ehefrauen liegen mehrere Hinweise vor. Ob die von W. Hein aufgezeichnete Geschichte „Weiberlist" eine phantastische Schilderung eines mahritischen Casanovas ist, möge dahin gestellt bleiben[42]. Hingegen deutet die unter den ʿAwāmir, al-Manāḫīl und al-Mahrah verbreitete ʿinwā-Sitte auf die mögliche frühere Usance der extra-maritalen Beziehungen hin[43]. Bei diesen Stämmen erfordert es der Anstand, bei der Begrüßung einer Frau, die Innenfläche ihrer Hand leicht zu berühren. Ein Händedruck, oder gar ein Umfassen des Handgelenks ist als deutliche Aufforderung zu verstehen, mit ihr sexuelle Beziehungen aufnehmen zu wollen. Falls die Frau ein solches Ansinnen ihrem Ehemann mitteilt, ist der um die sexuelle Gunst werbende fremde Mann verpflichten, eine Entschädigung, ʿinwā, an den Ehemann in der Höhe der geleisteten Brautgabe zu entrichten. Falls sie jedoch ihrem Gemahl

---

[40] MURDOCK: 261.

[41] Zu Abtreibungen in einem solchen Fall s. DEVEREUX: 11f. Zum Infanticid vgl. HAUSFATER–HRDY.

[42] JAHN: 1902, 102f.

[43] DOSTAL: 1967, 72, 145. Die Beschreibung auf S. 72 wurde ohne Wissen des Autors vom Herausgeber verändert. Im Text der vorliegenden Arbeit wird die vollständige Schilderung wiedergegeben.

gegenüber keine Mitteilung über diese Begrüßungsweise macht, gilt dies als Zeichen ihrer Geneigtheit, die Werbung zu erhören. Damit habe ich jenes Verhalten kurz erörtert, das irrtümlich im Kontext mit der „sexuellen Gastfreundschaft" gesehen wurde.

B. Zum Problem der Matrilinearität in Südarabien

1. Einleitende Bemerkungen

Als Ausgangspunkt für die folgende Betrachtung wähle ich die Bewertung der „sexuellen Gastfreundschaft" und den gewährten prä- und extra-maritalen sexuellen Beziehungen der Mädchen bzw. Frauen durch Fr. Hellwald, G. A. Wilken und W. R. Smith, die sie aus der Sicht evolutionistischer Theorien des vergangenen Jahrhunderts, als Survivals des Mutterrechts qualifizierten[44]. Obgleich diese Auffassungen den relevanten ethnographischen Daten widersprechen, stellt sich für mich die grundsätzliche Frage nach der Matrilinearität in Südarabien. Ich stelle zur Debatte, ob wir heute noch angesichts der von A. Gingrich vorgelegten Hinweise auf ein kognatisches Verwandtschaftssystem (in dem Bericht über seine Forschungen bei den Banī Munabbih niedergelegt) weiterhin an dem Konzept einer früheren Matrilinearität festhalten, oder ob wir die bisher als matrilinear kategorisierten Phänomene neu interpretieren können?[45]

Es erübrigt sich, den theoriengeschichtlichen Zusammenhang nochmals zu erörtern; diese Aufgabe hat J. Henninger in gewohnt ausführlicher Weise erfüllt[46]. Der gegenwärtige Stand ließe sich folgendermaßen umreißen: Ausgehend von J. Henningers Feststellung, daß sich in Südarabien vereinzelte Spuren einer Matrilinearität ermitteln lassen, werden von einigen Autoren einzelne matrilineare

---

[44] Hellwald: 326, 391ff.; Smith: 1907, 205f.; Wilken: 10–32, 33ff. vgl. dazu die kritischen Bemerkungen von Henninger: 1943, 30ff., 42ff., 152ff.; bezüglich der von Landberg: 1909, II, 908–973 vertretenen Auffassung, die „sexuelle Gastfreundschaft" im Kontext mit einem vor-islamischen Kult einer weiblichen Gottheit, also als Survival kultischer Prostitution zu interpretieren, sollte man streng zwischen dieser Kategorie der Gastfreundschaft und der kultischen Prostitution unterscheiden.

[45] Gingrich: 1987, 92.

[46] Henninger: 1943, 10–16.

Survivals ausgewiesen[47]. Als solche bemißt J. Chelhod die sexuelle Freiheit der Mädchen und Frauen, die Zuordnung unehelicher Kinder in die matrilaterale Verwandtschaftsgruppe, Matronymica und Matrilokalität[48]. Ich selbst deutete Matronymica, Matrilokalität/Uxorilokalität, vorherrschende Monogamie mit gelegentlicher Polygynie, die 'inwā-Sitte, die Freiheit der Mädchen bei der Wahl der Ehepartner, die soziale Geltung des Mutterbruders, die Teilnahme der Frauen und Mädchen an allen gemeinschaftlichen Veranstaltungen, erlaubter Tanz von Frauen und Männern, keine räumliche Trennung in Frauen- und Männerraum, als Überreste eines früheren matrilinearen Deszendenzsystems[49]. Von großem Gewicht ist in diesem Zusammenhang die kritische Analyse des epigraphischen Materials durch J. Ryckmans[50]. Seine Untersuchung macht klar, daß nur wenige inschriftliche Zeugnisse als solche Survivals interpretiert werden können.

An dieser Stelle ist eine für den mit der Ethnologie nicht vertrauten Leser dienende Erklärung über Deszendenzsysteme nötig. Allgemein charakterisiert, gibt ein Deszendenzsystem eine Theorie des sozialen Handelns vor. In dieser Perspektive impliziert es soziale Bedürfnisse und Interessen, die Befriedigung suchen, Ziel- oder Zweckprojektionen, die diese Bedürfnisse antizipieren, sowie Strategien der Integration. Durch die Abstammungsideologie, dem Deszendenz-Konstrukt, ist die Einordnung EGO's in die Abstammungsgruppe vorgezeichnet; aus dem Deszendenz-Konstrukt sind die Normen, die Eigentumsansprüche, Rangzuweisungen, EGO's Rechte und Pflichten in dieser so bestimmten Abstammungsgruppe ableitbar. Verwandtschaftssysteme erbringen Reduktionen einer komplex gedachten Wirklichkeit, wie sie in der Unterscheidung zweier Systemtypen, in kognatische und unilineare, zum Ausdruck kommen. In einem kognatischen Verwandtschaftssystem verwendet EGO in gleicher Weise die väterlichen und mütterlichen Verbindungsglieder, um durch dieses gleichwertige genealogische Netz, seinen Weg zur Erreichung bestimmter sozialer Ziele zu finden. Als die verbreitetste Form scheint die bilaterale Verwandtschaftsordnung auf, die EGO eine Wahl nach dem „Sowohl-als auch-Prinzip" freistellt. Auf dieser

[47] Ibd.: 157.
[48] Chelhod: 115ff.
[49] Dostal: 1967, 143ff.
[50] s. Ryckmans und die dort zitierte Literatur.

Entscheidungsmöglichkeit bilden sich in bilateralen Verwandtschaftssystemen EGO-zentrierte Gruppierungen von Blutsverwandten, die kindreds, mit denen sich EGO in besonderer Weise verbunden fühlt. Die eben herausgestellte Wahlmöglichkeit EGO's wird in den, ebenfalls zu den kognatischen Systemen zählenden, ambilinearen Verwandtschaftssystemen eingeschränkt, insofern, als in diesen EGO eine Entscheidung darüber, zu welcher Verwandtschaftsgruppe, also zur väterlichen oder mütterlichen, nach dem „Entweder-oder-Prinzip" vorgegeben ist. Dieser Entscheidungsmodus bedingt die Herausbildung von Verwandtschaftsgruppen, die man Ramages nennt. Diese Ramages könnten auch als Quasi-Linien bezeichnet werden. In den unilinearen Deszendenzsystemen wird dagegen EGO keine Wahlmöglichkeit eingeräumt. EGO's Status ist von vorneherein auf die matrilateralen Verbindungsglieder (matrilinear) oder auf die patrilateralen Verbindungsglieder (patrilinear) beschränkt. Die Kombination patrilinearer und matrilinearer Abstammung wird als „bilinear" („double-descent") bezeichnet. Die folgenden Prozentzahlen, errechnet aus dem Total von 1.068 Gesellschaften, sollen einen Aufschluß über die Häufigkeitswerte bilateraler und unilinearer Deszendenzsysteme vermitteln. Demnach entfallen auf bilaterale Verwandtschaftssysteme 30,1%; auf patrilineare Deszendenzsysteme 54,7% und auf matrilineare Deszendenzsysteme 15,3%[51]. An dieser Stelle ist noch eine zusätzliche Erklärung über die Verwandtschaftsterminologie nötig. Sie sind als die sprachlichen Reflexionen der Deszendenz-Konstrukte und der aus diesen deduzierbaren sozialen Institutionen, wie z. B. Heiratsregeln, zu verstehen.

2. Zum Problem kognatischer Verwandtschaftssysteme in Südarabien

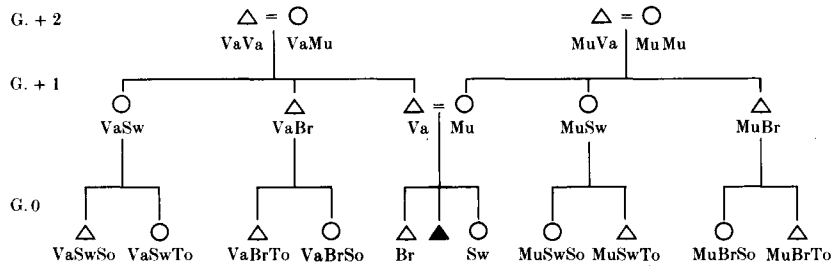
Wir haben auf survivals eines kognatischen Verwandtschaftssystems bei den Banī Munabbih bereits hingewiesen. Damit sind wir mit einem völlig neuen, zum Umdenken herausfordernden Fragenkomplex konfrontiert. Sollte dieser Nachweis nicht nur als eine singuläre lokale Ausformung zu qualifizieren sein, sondern zur Annahme einer allenfalls weiteren Verbreitung im südarabischen Raum berechtigen, so würde dies einerseits die bisherige Diskussion über die Evidenz

[51] Für die Ausrechnung stand die Datenbank „Ethnographic Atlas", Human Relation Area Files, New Haven, zur Verfügung.

einer früheren Matrilinearität entlasten, andererseits forschungsstrategisch die Forderung nach einer Analyse südarabischer Gesellschaften auf der Basis kognatischer Verwandtschaftssysteme erheben. Diese Überlegung bedeutet, daß wir das zugängliche Datenmaterial nach eventuellen Indizien für kognatische Verwandtschaftssysteme untersuchen müssen.

Im folgenden werde ich versuchen, die Verwandtschaftsterminologien der nicht-arabisch-sprechenden Bevölkerungsgruppen, der Soqoṭraner, der in Ẓufār lebenden Qarā und der Mahrah zu analysieren. Das relevante Material entstammt bezüglich der Soqoṭraner der Veröffentlichung „Očerki po etnolinguistike Sokotry" (1981) von W. W. Naumkin und W. Ja. Porhomovskij; bezüglich der Qarā dem „Jibbāli Lexicon" (1981) von T. M. Johnstone und bezüglich der Mahrah den Arbeiten von D. H. Mueller und Alf. Jahn, denen die Sprachaufnahmen der seinerzeitigen Südarabien-Expedition der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zur Verfügung standen. Zur Qualität der Daten wäre zu bemerken, daß sie nicht von Ethnologen gesammelt wurden und daher ethnographisch lückenhaft sind, wodurch die Interpretation außerordentlich erschwert wird. Trotz dieser Vorbehalte lassen sich gewisse Eigentümlichkeiten dieser Verwandtschaftsterminologien zeigen.

Der übersichtlichen Darstellung wegen stelle ich ein Diagramm voran, um dem Nicht-Ethnologen eine Orientierungshilfe anzubieten.



Legende: Va = Vater, Mu = Mutter, So = Sohn, To = Tochter, Br = Bruder, Sw = Schwester, ▲ = EGO
Kreuzkusinen: VaSwSo, VaSwTo, MuBrSo, MuBrTo
Parallelkusinen: VaBrSo, VaBrTo, MuSwSo, MuSwTo
G. + 2 = zweite aufsteigende Generation, G. + 1 = erste aufsteigende Generation, G. 0 = Generation von EGO

A. Die soqoṭranische Verwandtschaftsterminologie[52].

Da sich in der Kusinenterminologie Unterschiede zwischen der Berg- und Küstenbevölkerung feststellen lassen, werden die Verwandtschaftsbezeichnungen beider Bevölkerungsgruppen getrennt voneinander dargestellt[53].

A. 1. Die Verwandtschaftsbezeichnungen der Bergbevölkerung

G. + 2: VaVa und MuVa = má'a
VaMu und MuMu = ḥábba
G. + 1: Va = bēbe, béŕhe, 'ïif
Mu = bíyyo, bēre, 'em
VaSw = ḥélo
VaBr = dēdo
MuSw = ḥélo
MuBr = ḥaléle
G. 0: Br = 'á'h
Sw = 'e'het
VaSwSo = múgsham dího di ḥēlo
VaSwTo = fíŕhim dího di ḥēlo
VaBrSo = múgsham dího di dēdo
VaBrTo = fíŕhim dího di dēdo
MuSwSo = múgsham dího di ḥēlo
MuSwTo = fíŕhim dího di ḥēlo
MuBrSo = múgsham dího di ḥaléle
MuBrTo = fíŕhim dího di ḥaléle

A. 2. Die Verwandtschaftsbezeichnungen der Küstenbevölkerung

G. + 2: VaVa und MuVa = má'a
VaMu und MuMu = ḥábba
G. + 1: Va = bēbe
Mu = bíyyo
VaSw = ḥélo
VaBr = dēdo

[52] Naumkin–Porhomovskij: 79–94. Ich bin Herrn Prof. Dr. J. Ryckmans (Universität Louvain) für die Überlassung einer Xeroxkopie dieser Veröffentlichung sehr verbunden.

[53] Ibd.: 85.

MuSw = ḥélo
MuBr = ḥaléle

G. 0: Br = nínhit
Sw = 'ennat
VaSwSo = nínhit
VaSwTo = 'ennat
VaBrSo = nínhit
VaBrTo = 'ennat
MuSwTo = nínhit
MuSwTo = 'ennat
MuBrSo = nínhit
MuBrTo = 'ennat

Kommentar.

1. Der Vergleich der verwandtschaftsterminologischen Systeme beider Bevölkerungsgruppen – Berg- und Küstenbewohner – läßt erkennen, daß die Termini der zweiten (G. + 2) und der ersten (G. + 1) aufsteigenden Generation völlig übereinstimmen; divergent sind die Termini in EGO's Generation (G. 0).
2. In G. + 2 konstatieren wir die terminologische Zusammenfassung (Merging-Prinzip) bei Berücksichtigung des Geschlechtsunterschiedes der patri- und matrilateralen Großeltern: VaVa = MuVa und MuVa = MuMu; d. h. diese Verbindungsglieder mit EGO werden als strukturell gleichwertig betrachtet.
3. In G. + 1 liegen der Konstruktion der Verwandtschaftsbezeichnungen zwei Regeln zugrunde: das Merging und Bifurkations-Prinzip. Das erste bringt die terminologische Äquivalenz von VaSw, MuSw und MuBr hervor. Diesen Bezeichnungen liegt der gleiche Wortstamm zugrunde, von dem sie sich unter Bedachtnahme auf den Geschlechtsunterschied ableiten: VaSw = MuSw = MuBr. Im Klartext: VaSw, MuSw und MuBr, wann immer sie als Verbindungsglieder von EGO auftreten, werden sie in diesem Kontext als strukturell gleichwertig bemessen. Durch das Bifurkations-Prinzip werden VaBr und MuBr strukturell ungleichwertig als Verbindungsglieder mit EGO bewertet: VaBr/MuBr; das gleiche gilt auch für die terminologische Differenzierung der Eltern von ihren gleichgeschlechtlichen Geschwistern: Va/VaBr; Mu/MuSw. Somit ist durch die Bifurkation die Scheidung aller männlichen kollatera-

len Verwandten von Va EGO's gegeben: Va/VaBr/MuBr; hingegen die der Mutter von allen weiblichen kollateralen Verwandten, die jedoch terminologisch zusammengefaßt sind: Mu/MuSw/VaSw.

4. In G.0 divergieren die Verwandtschaftsbezeichnungen zwischen der Berg- und Küstenbevölkerung:
   a) Bergbewohner: Für die kollateralen Verwandten werden deskriptive Termini, wie z. B. Sohn oder Tochter der VaSw, gebraucht. Diese Nomenklaturen orientieren sich nach der spezifischen Konstruktion der Bezeichnungen für die kollateralen Verwandten in G. + 1: VaSwSo/To = MuSwSo/To = MuBrSo/To versus VaBrSo/To.
   b) Küstenbevölkerung: Alle kollateralen Verwandten EGO's werden als Geschwister (Merging-Prinzip) bezeichnet: männlich = ninhit, weiblich = 'ennat[54], d. h. daß die Nomenklaturen für Kreuz- und Parallelvettern/basen mit den der Geschwister äquivalent sind[55]. Dieser Konstruktionstypus erweist sich mit dem der hawaiischen Kusinenterminologie (Murdock) kongruent; dieser Sachverhalt entspricht der Variablen 1 in dem von I. R. Buchler erstellten Skalogramm des hawaiinischen verwandtschaftsterminologischen Systems.

   In die Notation übertragen, finden wir die folgenden Gleichsetzungen: Br = VaSwSo = VaBrSo = MuSwSo = MuBrSo; Sw = VaSwTo = VaBrTo = MuSwTo = MuBrTo.

Interpretation.

Den Ausgangspunkt für meine Analyse bildet der Versuch, aus dem verwandtschaftsterminologischen System auf der Eigenart der Deszendenz der Soqoṭraner zu schließen. Dieser Versuch setzt sich im Hinblick auf den Datenmangel – es fehlen Daten über Genealogie, Eigentumsverhältnisse, Erbregeln, Autoritätsinstitutionen – naturgemäß dem Vorwurf aus, daß die Basis für das Zustandekommen eines solchen Kontextes außerordentlich schmal ist, doch scheint mir, daß die vorhandenen Daten immerhin so ausreichend sind, um die Deszendenzordnung anzudeuten; daher können die gewonnenen Schlußfolgerungen nur tentativ sein.

---

[54] Ibd.: 93.

[55] Murdock: 223; ferner Scheffler: 771; Buchler: 289ff.

Umreißen wir zuerst das Problem der Nomenklaturen. Es betrifft die terminologische Gleichsetzung von VaSw = MuSw = MuBr und die damit korrespondierende Kusinenterminologie, wie wir sie im Nomenklatur-System der Bergbewohner festgestellt haben. Wenn wir nun nach einem vergleichbaren terminologischen System Ausschau halten, müssen wir eine vorschnelle Parallelisierung vermeiden. Hier gilt nämlich der Vorbehalt, daß sich das soqoṭranische Nomenklatur-System infolge seiner eigentümlichen Strukturierung keinem bekannten Typus klar zuordnen läßt. Daher müssen wir nach Analogien suchen, die eine Zuweisung als die wahrscheinlichste erscheinen läßt. Die naheliegendste läßt sich mit der eskimoischen Verwandtschafts-Nomenklatur nachweisen. Die Übereinstimmungen betreffen die folgenden terminologischen Kongruenzen (Klassifizierung nach I. R. Buchler)[56]:

1. der patri- und matrilateralen Großeltern, VaVa = MuVa, VaMu = MuMu, diese terminologische Gleichsetzung entspricht der Transformationsregel-Eskimotypus 3 nach I. R. Buchler;
2. der VaSw mit MuSw (Transformationsregel-Eskimotypus 3);
3. des MuBrSo mit MuSwSo (Transformationsregel-Eskimotypus 2);
4. der VaSwTo mit MuBrTo (Transformationsregel-Eskimotypus 1);
5. der MuBrTo mit MuSwTo (Transformationsregel-Eskimotypus 2).

Diese Variablen repräsentieren – ausgenommen Nr. 4 – die Eskimotypen 2 und 3. Der Nachweis dieser Variablen deutet zweierlei an: erstens, die relevanten soqoṭranischen Verwandtschafts-Nomenklaturen haben als Survival eines ursprünglichen verwandtschaftsterminologischen Systems vom Eskimo-Typus zu gelten; zweitens, die Abweichungen – z. B. müßte VaBr terminologisch mit dem MuBr äquivalent sein[57] – legen nahe, daß sich dieses Nomenklatursystem in einer Transitionsphase befindet. Es könnte einen „semi-skewed" Sub-Typus des eskimoischen verwandtschaftsterminologischen Systems darstellen. So weit zum Nomenklatursystem der Bergbevölkerung. In dem der Küstenbevölkerung wird ein Widerspruch zwischen den eskimoischen Verwandtschaftsbezeichnungen in der ersten aufsteigenden Generation (G. + 1) und der hawaiischen Kusinenterminologie augenfällig. Um diesen Widerspruch deutlich zu machen, sollte das von I. R. Buchler erstellte Skalogramm der hawaiischen Verwandtschaftsterminologie unseren Ansprüchen genügen. Wenn

[56] Buchler: 302, 304.
[57] Ibd.: 307f.

wir die von dieser Ethnologin erarbeitete Klassifikation übernehmen, gelangen wir zu einer wichtigen Feststellung. Ausgenommen die Kusinenterminologie, eine der wichtigsten Variablen, fehlt die terminologische Zusammenfassung von Va = VaBr = MuBr und Mu = MuSw = VaSw. D. h., daß nur mehr die Kusinenterminologie auf ein früheres hawaiisches Nomenklatursystem verweist[58]. Über den Widerspruch, hawaiische Kusinenterminologie versus eskimoische Nomenklatur in G. + 1 müssen wir uns mit der Feststellung begnügen, daß uns die kausalen Faktoren, die dieses antagonistische Verhältnis bewirkt haben, leider verborgen bleiben; ebenso vermögen wir nicht die Frage zu beantworten, warum die Küstenbevölkerung die eskimoische Nomenklatur (G. + 1) bei Beibehaltung der hawaiischen Kusinenterminologie übernommen hat. Gleichermaßen verlieren sich die Ursachen für die Entwicklung des eskimoischen verwandtschaftsterminologischen Systems in einer Anonymität.

Die Aufdeckung eines „semi-skewed"[59] Sub-Typus des Eskimo-Nomenklatursystems und der hawaiischen Kusinenterminologie erweist sich jedoch insofern als bedeutsam, als sie einen Rückschluß auf das ursprüngliche Verwandtschaftssystem der Soqoṭraner erlauben. Empirisch sind beide eng mit bilateraler Verwandtschaftsordnung vergesellschaftet nachgewiesen[60]. Diese Entdeckung liefert uns die

---

[58] Ibd.: 293, 297f.

[59] Ibd.: 293.

[60] MURDOCK: 1949, 224. Die Vergesellschaftung der hawaiischen Kusinenterminologie mit bilateraler Deszendenz beruht auf dem Sachverhalt einer größeren Häufigkeit gegenüber der Vergesellschaftung mit unilinearen Deszendenzsystemen. ABERLE: 718 ermittelte von 564 Gesellschaften die folgenden Häufigkeitswerte der hawaiischen Kusinenterminologie mit Deszendenzsystemen: 48% bilaterale Desz.; 21% patrilin. Desz.; 21% matrilin. Desz. HARRIS: 349f. unterstreicht, daß der Anteil der hawaiischen Kusinenterminologie in Verbindung mit kognatischer Deszendenz ein weitaus höherer sei als mit unilinearen Deszendenzsystemen. In bezug auf die letzteren stellt er den Sachverhalt heraus, daß diese Vergesellschaftung auf einer unklaren Zuordnung durch Ethnologen beruhe, die tendenziell kognatische Deszendenzsysteme ignoriert haben, so daß die Vergesellschaftung dieser Kusinenterminologie mit kognatischer Deszendenz an Wahrscheinlichkeit gewinnt. Nach GOODY: 128 zeigt die Vergesellschaftung der Eskimo-Terminologie mit Deszendenzsystemen in einem Sample von 75 Gesellschaften folgende Häufigkeitswerte an: 62% bilat. Ges.; 11% patril. Ges.; 2% matril. Ges. Zum Anteil der mit bilateraler Deszendenz verbundenen verwandtschaftsterminologischen Systeme (n = 280): 54% hawaiische T.; 22% eskimoische T.; 18% irokesische T. (GOODY: 129).

Die Bestimmung bilateraler Deszendenz erweist sich als außerordentlich schwierig. FIRTH: 22 schreibt: „The study of descent groups of the kind com-

Basis, auf der wir die Diskussion über das Problem der Existenz bzw. Nicht-Existenz früherer matrilinearer Gesellschaften in Südarabien eröffnen können.

Es stellt sich nun die Frage, ob wir in der Lage sind, andere Indizien für die bilaterale Verwandtschaftsordnung der Soqoṭraner zu erbringen. Beginnen möchte ich mit der Allianzbildung, also mit den Heiratsregeln. Naumkin–Porhomovskij berichtet, daß gleich häufig Kreuz- und Parallelkusinenheiraten praktiziert werden, wobei man der Heirat mit patrilinearen Kreuz- und Parallelvettern/-basen den Vorzug einräumt[61]. An dieser Feststellung sind drei Charakteristika hervorzuheben: 1. die bilaterale Kreuzkusinenheirat; 2. die gleichzeitige Möglichkeit der Parallelkusinenheirat und 3. die Präferenz der patrilateralen Kreuz- und Parallelkusinenheirat. Die bilaterale Kreuzkusinenheirat, die einen eingeschränkten Frauentausch zwischen zwei Gruppen nach Lévi-Strauss bedingt[62], entfaltet sich auf der sozialen Äquivalenz der patrilateralen und matrilateralen Verwandtschaftsgruppe und bedingt, daß sich der Tausch: Frau-Brautgabe innerhalb dieser Verwandtschaftsgruppen vollzieht[63]. EGO kann sich sowohl für die patrilaterale als auch für die matrilaterale Kreuzkusine entscheiden. Hierbei ist festzuhalten, daß diese Wahlfreiheit, als soziale Norm, allen Mitgliedern der Verwandtschaftsgruppe zusteht. Ein Mädchen muß ausdrücklich vor Zeugen seine Einwilligung zur Heirat mit dem Bewerber kundgeben[64]. Der Entscheidungsprozeß wird jedoch durch die Präferenz der patrilate-

---

moly called ‚bilateral' is still one of the least systematic aspects in the theoretical development of comparative kinship. Definition is much more difficult than with unilineal groups-hence the cautions, non-commital suppelation of ‚non-unilineal'. Each of the major terms of the concept is still a matter of argument. In nearly every type of bilateral descent group the bilaterality is not complete. The notion of descent varies from a broad genealogical connexion to the narrower politico-jural aspects of genealogical relations, or even to the unilineal transmission of rights in this field. In the criteria by which a group is recognized, the emphasis varies from a structural conceptualization with little concrete manifestation, to an operational viewpoint, looking at multiple interrelationships in corporate action. In the absence of clear agreement, every student has tended to impose his own illusion of order upon the material." Vgl. dazu fener Buchler–Selby: 89ff.; Goodenough: 43ff.; Schneider: 44ff.

[61] Naumkin–Porhomovskij: 87.

[62] Levi–Strauss: 440f., 445.

[63] Naumkin–Porhomovskij: 96. Die Brautgabe wird weitgehend in Naturalien oder Vieh geleistet; der Geldbetrag liegt zwischen 5–10 Dinar.

[64] Ibd.: 96, 99, 102.

ralen Verwandtschaftsgruppe beeinflußt, die bestimmte soziale Interessenslagen der Verwandtschaftsgruppe widerspiegelt. Wichtig ist, daß in dem Alternativspielraum der Heiratsallianzen auch die Parallelkusinenheirat mit eingeschlossen ist. Worin besteht nun die Zweckrationalität dieser beiden Kategorien der Heiratsallianzen? Ich möchte an Hand der nachstehenden schematischen Zusammenfassung diese Frage zu beantworten versuchen.

Heirat EGO's mit	Für EGO's Frau ist EGO's Vater	Für EGO's Frau ist EGO's Mutter
VaSwTo	MuBr	
MuBrTo		VaSw
VaBrTo	VaBr	
MuSwTo		MuSw

Daraus ist zu ersehen, daß beide Kategorien der Heiratsallianzen die Endogamie bewirken. Die Endogamie bedeutet den Anspruch der Verwandtschaftsgruppe, den Tausch Frau-Brautgabe innerhalb dieser sozialen Einheit zu beschränken, um die Stabilität sicherzustellen. In diesem Zusammenhang sollte die Monogamie erwähnt werden, die nach den beiden Autoren die häufigst auftretende Eheform darstellt. Die Präferenz der patrilateralen Verwandtschaftsgruppe bei Heiratsallianzen korrespondiert mit der patrilokalen Residenz; Neolokalität soll gelegentlich praktiziert werden[65]. Eine unter den Bergbewohnern gebräuchliche Bezeichnung für Familie, māsin, die gleichzeitig auch Frau bedeutet, ließe auf Uxorilokalität schließen[66]. Ich versage es mir jedoch, eine Aussage darüber zu treffen, welche der gebräuchlichen Residenzformen die ursprünglichere gewesen sein könnte. Dies gebietet sowohl der gegenwärtige Diskussionsstand über die postnuptialen Residenzformen als auch die Datenlage.

Aus der bisherigen Darstellung ist ein Faktum offensichtlich geworden: Durch diese beiden Kategorien der Heiratsallianzen knüpft EGO sein eigenes Netz von Verwandten, in welchem Bluts- und Affinalverwandte ident sind. Die EGO-zentrierte soziale Formation würde jener sozialen Kategorie entsprechen, die man als minimal kindred bezeichnet[67]. J. D. Freeman charakterisiert treffend die Struktur dieser kindred in kognatischen Gesellschaften: „Thus a

[65] Ibd.: 97.

[66] Ibd.: 82.

[67] Murdock: 1964, 131; siehe ferner Mitchell, Goodenough: 47ff.

kindred,...consists of all the recognized stocks of a given individual, these stocks being linked, by marriages, in the generations between the individual and his truncal ancestors. For example, in a kindred of first cousin range, or two ascending generations, there are two stocks linked by marriage in the first ascending generation, while in a kindred of second cousin range, or three ascending generation, there are four stocks linked in the second ascending generation by two marriages; and so on. In most cognatic societies the range of a kindred is reckoned in degrees of cousinship, but there are those who have recognized the stocks within a kindred".[68] und „If the marriage of cousins is continued generation by generation, this results in a continuing consilidation of stocks and produces a closer network than in societies in which the marriage of close cognates does not occur".[69] In unserem Zusammenhang ist es wichtig zu notieren, daß die Bedingungen für die Bildung von kindreds in bilateralen Verwandtschaftssystemen optimal gegeben sind[70]. Daher kommt den von den Soqoṭranern praktizierten Kategorien der Heiratsallianzen zweifelsfrei ein prominenter Stellenwert in der Reihe der Indizien für eine bilaterale Verwandtschaftsordnung zu. Im folgenden möchte ich noch auf zwei Phänomene eingehen, die mir unter dem hier verfolgten Aspekt aufschlußreich erscheinen:

1. Im Falle einer Scheidung obliegt dem Vater der Mutter EGO's, seinem maternalen Großvater, die Vormundschaft über EGO; das gleiche gilt beim Ableben der Eltern EGO's, nur übernehmen die MuSw oder der MuBr die Vormundschaft, wenn sein maternaler Großvater nicht mehr in der Lage sein sollte, dieser Verpflichtung nachzukommen[71]. Was besagen diese Regelungen? Um sie zu verstehen, sollte man sich vergegenwärtigen, daß in einer bilateralen Verwandtschaftsordnung – die EGO das Erreichen seines sozialen Status und seiner sozialen Ziele sowohl über die patrilateralen als auch über die matrilateralen Verbindungsglieder ermöglicht –, keinesfalls der Mann die Vormundschaft über EGO ausüben muß, wie z. B. in einem patrilinearen Deszendenzsystem, in welchem EGO als Agnate für die Fortsetzung der Patrilinie unentbehrlich ist. Es ist daher naheliegend, daß EGO Aufnahme in einer Haushaltsgemeinschaft matrilate-

[68] Freeman: 205.
[69] Ibd.: 207.
[70] Murdock: 1949. 46. 57. 60ff.; Scheffler: 756ff.
[71] Naumkin Porhomovskij: 87, 86.

raler Blutsverwandter findet; das gleiche trifft wohl auch für die zweite Regelung im Falle des Ablebens der Eltern EGO's zu. Entscheidend ist jedoch bei diesen Regelungen die zeitliche Limitierung der gewährten Existenzgarantien, denn durch die Heirat entscheidet sich EGO, nach welchen Blutsverwandten er sein kindred orientieren will.

2. Die reziproke Geschenkzirkulation zwischen Frauen anläßlich einer Heirat. Dabei wird folgendermaßen verfahren[72]: Frauen, nur Mütter von Töchtern, überreichen am dritten Tag des Hochzeitsfestes Gaben (Naturalien, heute Geld) der Mutter der Braut. Die Gaben werden von einem eigens dafür bestimmten Schreiber genau notiert. Die Braut, falls sie nach ihrer Verheiratung Mutter einer Tochter wird, ist in diese reziproke Geschenkzirkulation integriert und zu Gegengaben anläßlich der Hochzeit eines anderen Mädchens in der Siedlung verpflichtet. Wird diese Frau allerdings nicht Mutter einer Tochter, muß sie die bei ihrer Heirat empfangenen Gaben retournieren. Intendiert wird in diesen Geschenktransaktionen nicht nur die Solidarität der Mütter von Töchtern, sondern auch die soziale Geltung der Gruppe der „wive-givers" im Tauschmodus bei Heiratsallianzen.

Aus Gründen des Datenmangels konnten wir nur einige Merkmale für die Bestimmung des ursprünglichen soqoṭranischen Verwandtschaftssystems als ein bilaterales in Anspruch nehmen. Immerhin läßt sich aus den Daten der Schluß auf ein früheres bilaterales Verwandtschaftssystem ziehen[73].

---

[72] Ibd.: 97; ṭarḥ – Diese Sitte wurde durch bestimmte soziale Wandelprozesse verändert; z. B. berichtet Ibn Al-Mudjāwir: I/7, daß im zeitgenössischen Mekka der ṭarḥ dem Bräutigam übergeben wurde. Über den Wandel siehe ferner Landberg: 1909, II, 859–861; Chelhod: 1985, 116. Von dieser Sitte ist das Geldgeschenk (ṭarḥah) zu unterscheiden, das man anläßlich einer Hochzeit in al-Mukallā den Sängerinnen überreichte, siehe Serjeant: 1962, 448.

[73] Meine Interpretation weicht insoferne von Naumkin–Porhomovskij: 87ff. ab, als ich mich damit begnüge, den vermutlichen Ist-Zustand zu deuten. Beide Autoren stützen sich bei ihrer Interpretation auf das evolutive Schema von M. W. Krjukow, dessen Modell hier nur skizziert werden kann, soweit es aus der Wiedergabe beider Autoren verständlich scheint. Wenn ich richtig verstehe, sind vier terminologische Klassifikationstypen für Krjukow synonym mit Verwandtschaftssystem-Typen. Hierbei nimmt er an, daß diese vier terminologischen Klassifikationstypen (Verwandtschaftssysteme) durch zwei voneinander unabhängige Prinzipien bewirkt worden wären: a) durch die Abgrenzung der linearen und kollateralen Verwandten und b) durch die scharfe Differenzierung der patrilateralen und matrilateralen Verwandten. Die vier

B. Die Verwandtschaftsterminologie der Qarā

Die Qarā (ʒ ḥḳló) repräsentieren eine Śḥeri-sprechende Bevölkerungsgruppe in Ẓufār. Zu erwähnen ist ferner, daß ich bei der Wiedergabe der Verwandtschaftsbezeichnungen die Transkription von T. M. Johnstone beibehalten habe.

G. + 2: VaVa und MuVa = ʿom, ʿītə, ʿím[74]
VaMu und MuMu = a ĩt[74]
G. + 1: Va = ʿiy, ʿētə[75]
Mu = ʿém[76]
VaSw = xólót/xálátə[77]
VaBr = did[78]
MuSw = díd[78]
MuBr = xél[79]

terminologischen Klassifikationstypen sind: I. bifurcative-merging; II. generational; III. bifurcative-collaterale und IV. lineal. Mit Prinzip a), also der Abgrenzung zwischen linearen und kollateralen Verwandten sind die bifurcativen-kollateralen und linearen terminologischen Klassifikationstypen kombiniert. Mit Prinzip b), das die Differenzierung der patrilateralen und matrilateralen Verwandten zur Geltung bringt, die bifurcative-merging und bifurcative-kollateralen terminologischen Klassifikationstypen. Der Aufweis des bifurcative-kollateralen Klassifikationstypus im Wirkungsbereich beider Prinzipien, gibt ihm den Hinweis auf die Rekonstruktion folgender Entwicklung: Ausgehend von der Annahme, daß der bifurcative-merging terminologische Klassifikationstypus (= Verwandtschaftssystem-Typus) der ursprünglichere sei, denkt er an eine bilaterale unabhängige Entwicklung zum generationalen und von diesem zum bifurcative-collateralen Typus. Dieses Modell machen sich beide Autoren zu eigen und folgern, daß das soqoṭranische verwandtschaftsterminologische System durch eine Transitionsphase vom bifurcative-collateralen zum linealen Typus gekennzeichnet ist. Beide Autoren sind sich jedoch der Schwierigkeiten bewußt, die soqoṭranische Verwandtschaftsterminologie einem bekannten Typus einwandfrei zuzuordnen und lassen daher die Frage offen, ob es sich um die Überreste eines bifurcativen-merging oder generationalen Typus handelt. Abschließend wäre noch festzuhalten, daß das Modell von M. W. Krjukow im evolutionistischen Banne steht und m. E. die Bedeutung der terminologischen Klassifikationstypen überbetont, wenn er sie als Grundtypen der Verwandtschaftssysteme bewertet.

[74] Johnstone: 19.
[75] Ibd.: 1.
[76] Ibd.: 3.
[77] Ibd.: 310.
[78] Ibd.: 42.
[79] Ibd.: 310.

G. 0 Br = aġá[80]
Sw = ġit[80]
VaSwSo = ēr xólót[81]
VaSwTo = biš xólót
VaBrSo = ēr did
VaBrTo = biš did
MuSwSo = ēr díd
MuSwTo = biš díd
MuBrSo = ēr xél
MuBrTo = biš xél

Kommentar.

1. In G. + 2 erweist sich die terminologische Konstruktion durch das Merging-Prinzip determiniert; daher finden wir die kongruente Äquivalenz, wie wir sie im System der Verwandtschaftsbezeichnungen der Soqoṭraner haben: VaVa = MuVa und VaMu = MuMu.

2. In G. + 1 vermerken wir signifikante Abweichungen von der soqoṭranischen Nomenklatur. Die Konstruktionsregeln, das Bifurkations- und Merging-Prinzip, bedingen:
   a) die terminologische Unterscheidung für die Geschwister der Eltern EGO's
   b) die terminologische Äquivalenz der ungleich- und gleichgeschlechtlichen Geschwister der Eltern EGO's:
   VaSw = MuBr versus VaBr = MuSw. In beiden Fällen wird die terminologische Gleichsetzung auf der Basis des gleichen Wortstammes bei der Berücksichtigung des Geschlechtsunterschiedes vollzogen. Im Kontext mit EGO's Verbindungsgliedern scheinen nur zwei dominante, strukturell äquivalente, kollaterale Verwandtengruppierungen auf: VaSw/MuBr versus VaBr/MuSw. Dadurch sind die Ansätze für das in EGO's Generation wirksame Kreuz/Parallel-Konstrukt ausgebildet.

3. In G. 0 zeigt sich korrespondierend mit dem in G. + 1 vorgegebenen Kreuz/Parallel-Konstrukt die scharfe Scheidung der Kreuzku-

[80] Ibd.: 2, 90.
[81] Zum Prinzip der Kusinenbezeichnungen s. Ibd.: 42.

sinen von den Parallelkusinen und von den Geschwistern: (VaSwSo/To = MuBrSo/To) ≠ (VaBrSo/To = MuSwSo/To) ≠ (Br. und Sw.). Die Grundzüge dieser Konstruktion legen ihre Klassifizierung als iroqesische Kusinenterminologie (Murdock) fest[82].

Interpretation.

Der Aufweis der iroqesischen Kusinenterminologie deutet auf das Vorhandensein der iroqesischen Nomenklatur hin. Naturgemäß stellt sich zuerst die Frage nach dem Ausbildungsgrad dieses Nomenklatur-Typus der Qarā. Nach dem Buchler-Selby'schen Skalogramm des iroqesischen verwandtschaftsterminologischen Systems vermögen wir nur 2 Variable (VaSwSo/To = MuBrSo/To), allerdings von hoher Koeffizienz, von insgesamt 10 Variablen vorzuweisen[83]. Dieser Sachverhalt deutet eine Transitionsphase dieses Nomenklatursystems an; es dürfte sich wahrscheinlich um einen „semi-skewed" Typus des iroqesischen Nomenklatur-Typus handeln.

Nach diesen Vorbemerkungen möchte ich der zentralen Frage nachgehen, mit welcher Deszendenzordnung die iroqesische Nomenklatur der Qarā korreliert werden könnte. Bei dem Versuch, diese Frage zu beantworten, sehen wir uns folgendem Sachverhalt gegenüber: Empirisch ist die iroqesische Nomenklatur sowohl mit unilinearen als auch mit bilateralen Deszendenzordnungen und double Descent-Systemen vergesellschaftet. Das demonstrieren die prozentuellen Anteile dieser Nomenklatur in den genannten Deszendenzsystemen: 32% patril. D., 44% matril. D., 52% double D., 18% bilat. D[84]. Aus diesem Sachverhalt geht hervor, daß die Entscheidung darüber, welchem Deszendenzsystem die iroqesische Nomenklatur der Qarā zugeordnet werden könnte, außerordentlich schwierig ist. Ich habe bereits bemerkt, daß sich dieses Nomenklatursystem in einer Transitionsphase befindet. Die gegenwärtig bevorzugte patrilaterale Parallelkusinenheirat, der häufigere Usus von Patronymica, verbunden mit der zunehmenden Tendenz zur patrilinearen Abstammungsrechnung, exponiert die Entwicklung zur patrilinearen Deszendenz. Selbst wenn wir diese Tatsache unter dem Aspekt der Korrelation der iroqesischen Nomenklatur mit patrilinearer Deszen-

---

[82] Murdock: 1949, 223.
[83] Buchler–Selby: 221f.
[84] Goody: 129.

denz akzeptierten, bliebe noch immer die Frage nach der ursprünglichen Deszendenzordnung der Qarā offen. Um diesem Problem nachzukommen, möchte ich die sprachliche Affinität des Sheḥrī mit dem Soqoṭrī herausstellen. Daraus leite ich die Annahme ab, daß auf der Basis der linguistischen Affinität des Aufweises eines bilateralen Verwandtschaftssystems bei den Soqoṭranern das der Qarā in seiner ursprünglichen Struktur ein bilaterales gewesen sein könnte. Damit ist freilich die Diskussion nicht erschöpft. Man kann der vorangehenden Argumentation vorhalten, daß sie durch das Ergebnis der Analyse des soqoṭrischen Materials befangen bliebe. Diesen Einwand erkenne ich durchaus an. Doch sollte man prüfen, ob eventuelle Indizien vorhanden sind, die meine Annahme unterstützen würden. Versuchen wir also diesen Weg. Im folgenden werde ich mich auf eigene, bisher noch unveröffentlichte Daten, die ich anläßlich meines Aufenthaltes in Ẓofār (1977) ermitteln konnte, und auf Angaben von T. M. Johnstone stützen.

Für die Entscheidungsfindung scheinen mir folgende Daten relevant zu sein:

1. Folgende Heiratskategorien werden praktiziert: die bilaterale Kreuzkusinenheirat und Parallelkusinenheirat; gegenwärtig zeichnet sich eine zunehmende Präferenz der patrilateralen Parallelkusinenheirat ab[85]. Im Zusammenhang mit den Heiratsallianz-Kategorien ist der Frauentausch zu sehen[86], gleichfalls die Monogamie (Polygynie ist möglich[87]).
2. Die Entscheidungsfreiheit der Mädchen bei der Wahl der Ehepartner.
3. matri/uxorilokale und patrilokale postnuptiale Residenz, Neolokalität findet sich zur Zeit häufiger.
4. Kindreds; gegenwärtig rückläufig;
5. Metronymica (ebsim)[88];
6. Die hohe soziale Geltung der Eltern kommt in dem magischen Brauch „mḳafə́t/muḳúru'" zum Ausdruck[89]. Kinder fügen sich selbst Brandmale mit glimmender Holzkohle an den Handgelen-

[85] Johnstone: 42, did bezeichnet auch FrVa.

[86] Ibd.: 260, šš́éfak, (families) to exchange the daughters in marriage. Durch Informationen von Qarā (1977) bestätigt.

[87] Ibd.: 326, ẓérét, wife after the first in polygamous marriage.

[88] Ibd.: 292.

[89] Ibd.: 148.

ken zu, um dadurch sicherzustellen, daß sie ihre Eltern im Jenseits wiedersehen würden.

7. Opfer für Ahnengeister „naġás" (Eltern, Mutterbruder und den Ahnen, als Eigentümer des Landes)[90].

Ich möchte nun auf der Grundlage dieser sozialen Merkmale meine Argumentation entwickeln. Zweifelsfrei fügen sich die im Punkt 1 angeführten Phänomene (bilaterale Kreuzkusinenheirat, gleichzeitig erlaubte Parallelkusinenheirat, kindreds) in ein bilaterales Merkmalsgefüge ein. Die synchrone Praxis beider Kategorien der Heiratsallianzen läßt sich keiner unilinearen Deszendenzordnung zuweisen; ebenso nicht die Bildung von Kindreds. Im Zusammenhang mit der aus diesen Kategorien der Heiratsallianzen resultierenden Endogamie wäre ergänzend zu bemerken, daß exogame Heiraten aus politischen Gründen geschlossen werden. Um sie von dem üblichen Heiratsgebrauch abzuheben, werden diese exogamen Heiraten mit einem eigenen Terminus „eẓ̲ól" bezeichnet[91].

Die Sitte der Matronymica kann keinesfalls als ein matrilineares Phänomen interpretiert werden. Ein solcher Schluß stünde im Widerspruch zu den aufgezeigten Kategorien der Heiratsallianzen. Was nun den magischen Brauch der Kinder und die Ahnenopfer betrifft, plädiere ich für eine Inbeziehungsetzung mit dem bilateralen Merkmalsgefüge. Man sollte nicht übersehen, daß z. B. in den patrilinearen beduinischen Gesellschaften Kamel-Opfer nur für den verstorbenen Vater dargebracht werden[92].

Zusammenfassend läßt sich also festhalten, daß immerhin eine Reihe von Indizien vorgewiesen werden konnten, die meine Vermutung unterstützen und die den Schluß auf eine ursprüngliche bilaterale Verwandtschaftsordnung bei den Qarā nahelegen.

C. Die Verwandtschaftsterminologie der Mahrah[93]

Für die Analyse stehen uns zwei Versionen der mahritischen Verwandtschafts-Nomenklatur zur Verfügung; eine entstammt der bin-

[90] Ibd.: 185.
[91] Ibd.: 325.
[92] Dostal: 1968.
[93] s. Jahn.

nenländischen Bevölkerung (1), die zweite wurde unter der Küstenbevölkerung von al-Qishn aufgenommen.

1. Die Verwandtschaftsterminologie der binnenländischen Mahrah (1).

G. + 2: VaVa und MuVa = ḥáb[94]
VaMu und MuMu = ḥobûb[95]
G. + 1: Va = ḥeyb[96]
Mu = hâm[97]
VaSw = ḫālôt[98]
VaBr = hadîd[99]
MuSw = haddît[99]
MuBr = ḫêl[100]
G. 0: Br = ġâ[101]
Sw = ġáyt[101]
VaSwSo = ḥabré da ḫālôt[102]
VaSwTo = ḥabrît da ḫālôt
VaBrSo = ḥabré da hadîd
VaBrTo = ḥabrît da hadîd
MuSwSo = ḥabré da haddît
MuSwTo = ḥabrît da haddît
MuBrSo = ḥabré da ḫêl
MuBrTo = ḥabrît da ḫêl

Kommentar.

Die formale Analyse deckt die völlige Übereinstimmung mit der iroqesischen Verwandtschafts-Nomenklatur der Qarā auf. Aus diesem Grunde versage ich mir eine detaillierte Darlegung, die nur eine Wiederholung des Kommentars bedeuten würde, den ich bei der Analyse des verwandtschaftsterminologischen Systems der Qarā vorgelegt habe.

[94] Nicht bei JAHN; s. MÜLLER: 1909, 2.
[95] Fehlt bei JAHN; s. NAUMKIN–POHORMOVSKIJ: 83.
[96] JAHN: 263.
[97] Ibd.: 256.
[98] Ibd.: 196.
[99] Ibd.: 172.
[100] Ibd.: 196.
[101] Ibd.: 182.
[102] Konstruktion folgt nach JAHN: 21, Z. 3, bort da-hadid VaBrTo. Zu habre und habrit s. Ibd: 169, Vgl. die Pluralformen bei MÜLLER: 1909, 2.

2. Die Verwandtschaftsterminologie der Küstenbewohner[103]

G. + 2: VaVa und MuVa = ḥab
MuVa und MuMu = ḥobûb
G. + 1: Va = ḥíb
Mu = hâm
VaSw = ḥādíd
VaBr = hadíd
MuSw = ḫál
MuBr = ḫól
G. 0: Br = ġā
Sw = ġāt
VaSwSo = ḥabré da ḥādíd
VaSwTo = ḥabrít da ḥādíd
VaBrSo = ḥabré da ḥadíd
VaBrTo = ḥabrít da ḥadíd
MuSwSo = ḥabré da ḫál
MuSwTo = ḥabrít da ḫál
MuBrSo = ḥabré da ḫól
MuBrTo = ḥabrít da ḫól

Kommentar.

1. In G. + 2 erkennen wir die gleiche bisher festgestellte terminologische Gleichsetzung (Merging-Prinzip) der patri- und matrilateralen Großeltern, allerdings nach dem Geschlecht geschieden: VaVa = MuVa, MuVa = MuMu.
2. In G. + 1 zeichnet sich eine signifikante Abweichung gegenüber der ersten Version der mahritischen Nomenklatur ab. Diese Divergenz wird in der akzentuierten terminologischen Unterscheidung der patrilateralen von den matrilateralen kollateralen Verwandten durch die bifurkative Konstruktionsregel offensichtlich: VaSw/VaBr versus MuSw/MuBr. Innerhalb dieser beiden Gruppen bestimmt das Merging-Prinzip die terminologische Konstruktion: VaSw = VaBr und MuSw = MuBr. Den zusammengefaßten Termini liegt der gleiche Wortstamm zugrunde, wobei allerdings die Unterscheidung des Geschlechts berücksichtigt wird. Die beiden

[103] Müller: 1909, 2. Diese Verwandtschaftsterminologie hat W. Hein in al-Qishn im Jahre 1902 aufgenommen.

Konstruktionsregeln bedingen also: VaSw = VaBr/MuSw = MuBr; d. h. im Kontext der Verbindungsglieder mit EGO scheinen die patri- und matrilateralen kollateralen Verwandten different auf, wobei jeweils die patrilateralen und die matrilateralen Verwandten strukturell äquivalent sind.

3. In G. 0 spiegeln die Kusinenbezeichnungen die terminologische Konfiguration, wie wir sie in G. + 1 notiert haben, wider. Dieser Typus entspricht jenem, den ich als die arabische Kusinenterminologie bezeichnen würde (ibn/bint al-'ammah, ibn/bint al-'amm versus ibn/bint al-khālah und ibn/bint al-khāl).

Interpretation.

Gegenüber den voranstehend untersuchten Gesellschaften stehen wir bezüglich der mahritischen Verwandtschafts-Nomenklatur einer völlig anderen evolutiven Situation gegenüber: Das Deszendenzsystem der Mahra trägt nämlich zweifelsfrei Merkmale einer ausgebildeteren patrilinearen Ausformung, als wir sie bei den Qarā feststellen konnten[104]. Der Unterschied zwischen beiden vorgelegten Versionen, ausgedrückt durch die dichothome Kusinenterminologie iroqesische versus arabische, zeigt unterschiedliche evolutive Prozesse an. Die empirisch bezeugte Korrelation der arabischen Kusinenterminologie mit patrilinearer Deszendenzordnung deutet darauf hin, daß die Patrilinearität in der mahritischen Küstenbevölkerung voll ausgebildet ist. Sicherlich hat der lange währende Kontakt mit arabischen Gruppen, die, al-Hamdānī folgend, relativ früh in die mahritische Küstenregion vorgedrungen sind, die Ausformung der Patrilinearität erheblich beeinflußt[105]. Anders dürfte es sich mit dem Ausbildungsgrad der patrilinearen Deszendenzordnung der binnenländischen Mahrah verhalten. Hier wird die noch nicht abgeschlossene Transformationsphase gegenüber den Küstenbewohnern offensichtlich; dies unabhängig von dem Entscheid darüber, ob die Vergesellschaftung der iroqesischen Kusinenterminologie mit der Patrilinearität ursprünglich verbunden war, oder ob sie auf ein anderes Deszendenzsystem verweist. Es kommt hier zu einer verschiedenen Akzentuierung, je nachdem, ob man das eine oder andere Moment als invariant ansetzt. Für die erstere Möglichkeit wäre der Nachweis zu erbringen,

[104] Dostal: 1967, 69, 143f.
[105] Ibd.: 1967, 78, 123ff.

daß die Korrelation: iroqesische Kusinenterminologie und Patrilinearität bei den Mahrah eine ursprüngliche war. Dies zu leisten, sind wir aus Quellenmangel nicht in der Lage. Übrig bleibt die zweite Eventualität, der unsere Aufmerksamkeit gelten sollte.

Es wäre angebracht, den gegenwärtigen Diskussionsstand über die Besonderheiten des mahritischen patrilinearen Deszendenzsystems zu betrachten. In meiner Veröffentlichung „Die Beduinen in Südarabien" (1967) habe ich eine Reihe soziale Phänomene als Survivals eines früheren matrilinearen Deszendenzsystems interpretiert: Die Entscheidungsfreiheit der Mädchen bei der Wahl der Ehepartner; Monogamie, wie gelegentliche Polygynie; Matri/uxorilokale und neolokale Residenzformen; Matronymica; hohe soziale Geltung des Mutterbruders; Teilnahme der Frauen und Mädchen an allen gemeinschaftlichen Veranstaltungen; sozial erlaubter Tanz für Frauen mit Männern; keine räumliche Trennung in Frauen- und Männerraum; und die 'inwā-Sitte[106]. Ob ihre Deutung als matrilineares Überbleibsel gegenwärtig noch aufrechterhalten werden kann, wage ich zu bezweifeln. Die kritische Pointe möchte ich vorweg so formulieren: Die wahrscheinliche Existenz bilateraler Deszendenz unter den mit den Mahrah linguistisch affinalen Soqoṭranern und den Qarā, die überdies ihre Abstammung von den Mahrah ableiten, minimalisiert die Qualifizierung der eben genannten Phänomene als matrilineare Survivals[107]. Mein Gegenversuch zielt daher darauf ab, sie als zu einer bilateralen Verwandtschaftsordnung zugehörigen Merkmale aufzufassen. Hierfür ist es unerläßlich, ergänzende Daten vorzulegen. Mir stehen nun bisher nicht veröffentlichte Feldnotizen von einem kurzen Aufenthalt in Ẓufār (1977) zur Verfügung. Aus ihnen vermag ich nun die folgenden Phänomene, die mir in dem erörterten Kontext als wichtig erscheinen, aufzuzeigen: 1. Den Mädchen wird die Entscheidungsfreiheit bezüglich der Zustimmung oder Ablehnung eines Ehepartners zugestanden, die vor Zeugen erfolgen muß; 2. Kreuz- und

[106] Ibd.: 1967, 144f. Die Entscheidungsfreiheit des Mädchens bei der Wahl des Ehepartners, als auch die einer geschiedenen Frau, belegt auch die Geschichte Nr. 100 (Mahrah-Stories) im T. M. Johnstone-Archiv (University of Durham, University Library).

[107] Mitteilung meiner Gewährsmänner von den Qarā (1977). Danach entstammen die Qarā den Manāḥīl, die sich wiederum von den Mahrah ableiten. Vgl. Dostal: 1967, 120. Die Qarā sind in das Bergland von Ẓufār eingedrungen und haben die autochthone Sheḥrī-sprechende Bevölkerung überlagert. Vgl. dazu Johnstone: XI.

Parallelkusinenheirat, ohne jede Präferenz; seit 1960 vollzog sich ein feststellbarer Wandel hinsichtlich der Bevorzugung von patrilateralen Kusinenheiraten und exogamen Eheschließungen, meist verbunden mit patri/virilokaler Residenz; 3. Frauentausch, gegenwärtig rückläufig; 4. Übernahme der Vormundschaft über die Kinder der Tochter, im Falle einer Scheidung oder falls diese unehelich sind, durch den matrilateralen Großvater; 5. Leistung einer Entschädigung an die Familie des Mädchens bei Verweigerung der Ehe im Falle einer Schwangerschaft, die aus prä-maritalen sexuellen Beziehungen resultiert; 6. Reziproker Geschenktausch zwischen Frauen (Mütter von Töchtern) anläßlich einer Hochzeit und 7. Ahnenopfer für die Eltern; gegenwärtig vielfach nur mehr für die verstorbenen patrilateralen Ahnen. Wenn wir nun einen Vergleich mit dem von den Soqoṭranern und Qarā stammenden Datenmaterial vornehmen, stellen wir Übereinstimmungen bezüglich der in den Punkten 1, 2, 3, 5, und 6 fest. Daher liegt es nahe, auch bei den Mahrah ein ursprüngliches bilaterales Verwandtschaftssystem zu vermuten.

Zusammenfassung.

Bei den Soqoṭranern konnte mit größter Wahrscheinlichkeit ein bilaterales Verwandtschaftssystem nachgewiesen werden. Die Analyse der Verwandtschaftsterminologien und bestimmte fast idente soziale Merkmale lassen den Schluß auf die gleiche ursprüngliche Abstammungsordnung bei den Qara und Mahrah zu. Die weitere räumliche Verbreitung kognatischer Verwandtschaftssysteme wird fernerhin durch den Aufweis von Survivals dieser Systeme unter den im Norden des Yemen lebenden B. Munabbih offensichtlich. Daß wir aber einen noch größeren Verbreitungsraum kognatischer Deszendenzsysteme in Südwestarabien in Rechnung stellen müssen, belegt der Sachverhalt, daß unter den B. Kabīr (Ghāmid) die hawaiische Kusinenterminologie nachgewiesen werden konnte[108]. Es besteht daher Anlaß zur Vermutung, daß in diesem Teil Arabiens kognatische Verwandtschaftssysteme weiter verbreitet waren. Diese Hypothese erlaubt die Frage, ob wir heute noch an der Fiktion eines früheren matrilinearen Deszendenzsystem in Südarabien festhalten sollen,

[108] Diese Daten wurden von Herrn Dr. 'Abd al-'Azīz al-Ashbān (Department for Archaeology, King Sa'ud-University, Riyādh) während der Datenerhebung für das Projekt „Ethnographischer Atlas von 'Asīr" (vgl. DOSTAL: 1983[b]) erhoben.

oder ob wir imstande sind, auf der Grundlage des Aufweises kognatischer Verwandtschaftsordnung der wissenschaftlichen Diskussion neue Impulse zu geben. So würde sich z. B., diesem Aspekt folgend, der aus Südwestarabien berichtete konträr zu den patrilinearen Normen stehende soziale Status der Frau durchaus in ein bilaterales Merkmalsgefüge einordnen lassen[109].

Diesen teilweise noch erhaltenen kognatischen Deszendenzsystemen bzw. deren Survivals steht gegenwärtig die in Südarabien verbreitete und ausgebildete Patrilinearität gegenüber. Dieser Sachverhalt wirft die Frage auf, durch welche ursächlichen Faktoren diese Entwicklung zur patrilinearen Deszendenzordnung freigesetzt wurde. In einer diesem Thema gewidmeten Untersuchung, versuchte ich zu zeigen, daß in Alt-Südarabien der evolutive Trend von einem Verwandtschaftssystem, das noch in Grundzügen bilateral ausgeprägt gewesen sein dürfte, zur patrilinearen Deszendenzordnung synchron mit der Ausbildung zentralistischer Herrschaftsinstitutionen verläuft und daher einen endogenen Entwicklungsprozeß darstellt[110]. Diese kurze Darstellung der Untersuchungsergebnisse deutet die Bewährbarkeit meiner Hypothese über die Verbreitung einer ursprünglichen bilateralen Verwandtschaftsordnung in Südarabien an.

---

[109] So könnte sich die von J. Ryckmans: 407, 410 an epigraphischem Material erkannte matrilineare Filiation in ein bilaterales System harmonisch einfügen. Unter Filiation versteht man „the fact of being a child of a specified parent" (Fortes: 206).

[110] Vgl. Dostal, W.: The Transition from Cognatic to Unilinear Descent System. In: Gingrich, A.–Haas, S.–Haas, Sy.–Palezcek, G. (edit.): Kinship, Social Change and Evolution. Proceedings of the symposium held on the occasion of the 60th birthday of Walter Dostal. Wiener Beiträge zur Ethnologie und Anthropologie, Vol 6. Horn–Wien, 1988 (im Druck).

II. EDUARD GLASER ÜBER DAS TRIBALE GEWOHNHEITSRECHT

1. Einleitende Bemerkung

Durch diese Betrachtung sollen die thematisch relevanten Angaben bei Glaser über das Gewohnheitsrecht quellenkritisch aufbereitet werden.

Für eine Beurteilung Glasers Darstellungsweise sollten wir zunächst sein Konzept über das tribale Gewohnheitsrecht umreißen. Unter diesem Gesichtspunkt erweist sich die folgende Tagebuchnotiz als aufschlußreich: „Diese Gesetze, die man 'a'rāf al-qabā'il (von 'irf) nennt, werden nicht aufgeschrieben, sondern vererben sich durch Tradition fort; sie sind bei den verschiedenen Stämmen verschieden, jedoch nicht bedeutend."[1] In dieser Sichtweise erscheint das Gewohnheitsrecht von einer vorgegebenen Uniformität geprägt zu sein; damit sind die Unterschiede zu bloßen Varianten innerhalb einer unveränderlichen Wesensstruktur degradiert. Deshalb konnte es Glaser gar nicht einfallen, die von ihm vorgenommene Vermengung thematisch zusammenhängender Daten von den Arḥab und Ḥāshid vorbehaltlos zu bedenken. Damit haben wir ein wichtiges Faktum für das Verstehen seiner Darstellung aufgewiesen. Die Problematik bezüglich der angeblich fehlenden schriftlichen Aufzeichnungen gewohnheitsrechtlicher Schiedssprüche sollte hier nicht nochmals diskutiert werden, es genügt, daran zu erinnern, daß ich sie auf Seite S. 73f. behandelt habe. In der folgenden quellenkritischen Analyse werden wir die relevanten Textstellen der veröffentlichten Version den entsprechenden Notizen in seinen Tagebüchern gegenüberstellen. Wir befinden uns bezüglich der von den Arḥab und Ḥāshid stammenden Daten in einer günstigen Situation; anders verhält es sich mit den Informationen über Glasers Reise nach Mārib, da bedauerlicherweise das Original-Tagebuch Nr. XI in Verlust geraten ist. Wir müssen uns daher auf die von Ad. Grohmann aus der Gabelsberger Kurzschrift übertragenen Texte beziehen, die jedoch aus ungeklärter Ursache nur

[1] GLASER: Geogr. Forsch. II./III. 2. T., 101[v].

wenige Angaben über das Gewohnheitsrecht enthalten. Sie finden sich jedoch in dem von Glaser verfaßten Manuskript seines Reiseberichts, der posthum von D. H. Müller und N. Rhodokanakis herausgegeben wurde. Die von Arḥab und Ḥāshid erbrachten Daten werden daher getrennt von den aus Mārib stammenden behandelt. Den Abschluß dieser Darstellung bildet ein Auszug aus dem Tagebuch seiner ersten Reise (1883/84), der die tribale Rechtspraxis unter der türkischen Verwaltung beleuchtet.

2. *Das Gewohnheitsrecht der Arḥab und Ḥāshid*

2. 1. Quellenkritische Vorbemerkung

Als Ausgangspunkt für die folgende Erörterung ist eine Gliederung für die Darstellung des Gewohnheitsrechts in Gegenüberstellung der publizierten Daten mit den Tagebuchaufzeichnungen angezeigt:

Veröffentlichte Version:[2]	Tagebuchnotiz:[3]
1. Gastrecht	I. Gastrecht
2. Rafīq al-Djanb	II. Rafīq al-Djanb
3. Ṣulḥ fī 'l-wadjh	III. Ṣulḥ fī 'l-wadjh
4. Totschlag	IV. Diebstahl
5. Mord	V. Al-Zanī (Ehebrecher)
6. Diebstahl	VI. Verleumder
7. Verleumder	VII. Mord und Totschlag
8. Al-Zanī (Ehebrecher)	VIII. Shaykh-Amt
9. Shaykh als Täter	IX. Rechtssitten im Krieg
10. Kriegsverpflichtung wehrfähiger Männer	X. Asylrecht
Stammesinterne Streitigkeiten	Ḥalif-Institution
Rechtssitten im Krieg	Schiedsgerichtsbarkeit
Halīf-Institution	
Asylrecht	

Die thematische Gliederung in Glasers Tagebuch entspricht der zeitlichen Aufnahme der Daten. Die Punkte I.–X. hat Glaser am

[2] Derselbe: 1884, 175a.

[3] Derselbe: Geogr. Forsch. II./III. 2. T., 101^{v}.–102^{v}., 104^{r}., 112, 121^{r}.

2. Februar 1884 in Bayt Sinān aufgenommen; die Angabe über die Ḥalīf-Institution am 3. Februar 1884 in Bayt Qays notiert; gewohnheitsrechtliche Regelungen der Ḥāshid wurden am 7. Februar 1884 in Bayt al-Ghuzzī festgehalten; die Art und Weise des Schiedsgerichtsverfahrens wurde am 11. Februar 1884 in ʿAraqat al-Qudaymī erklärt[4]. In der veröffentlichten Version zeigt sich eine Übereinstimmung bezüglich der Punkte 1–3 mit den Tagebuchaufzeichnungen; die weitere Gliederung folgt dem Stellenwert, den er den einzelnen Rechtsbereichen zuordnet. Die im Punkt VIII erfaßten Daten seiner Tagebuchnotizen wertete Glaser für die Darstellung der Stammesorganisation aus, die er der Beschreibung des Gewohnheitsrechts voranstellte, um den Kontext zwischen sozialer Struktur und dem Gewohnheitsrecht verständlich zu machen.

Quellenkritisch bedeutsam scheint mir nun die Tatsache zu sein, daß Glaser in seine Veröffentlichung nicht alle Daten aus den Tagebuchaufzeichnungen einbezogen hat:

1. Gastrecht: Im Text wird dieses verallgemeinernd erklärt; im Tagebuch jedoch nur das gastfreundliche Verhalten eines Shaykh's beschrieben.

2. Rafīq al-Djanb: Im veröffentlichten Text fehlt der Hinweis, daß ein Shaykh seine Gruppe über eine gegebene Geleitsgarantie informieren muß.

4. und 5. Totschlag und Mord: Im Tagebuch sind beide Tatumstände nicht getrennt.

6. Diebstahl: Im veröffentlichten Text fehlt die Beschreibung der Regelung bei den Ḥāshid.

7. Verleumder: das gleiche wie Punkt VI.

8. Ehebruch: wie Punkt V.

9. Shaykh als Täter: Ist den unter Punkt VIII. festgehaltenen Daten entnommen, die mehrheitlich für die Beschreibung der Stammesorganisation verwendet wurden.

[4] Ibd.: 101^{v}., 104^{r}., 112, 121^{r}.

Veröffentlichte Version:[5]

2. 2. Stammesorganisation

Der südarabische Stamm setzt sich aus drei Bestandteilen zusammen: 1. der Hidjrah, 2. der Qabīlah und 3. den Juden. Hidjrah und Juden, obzwar in jedem ehemals himyarischen Stamme vorkommend, sind dem eigentlichen Stammesleben fremd. Die erstere aus den Nachkommen des Propheten und den sogenannten Fuqahā und 'Ulamā, d. h. Kennern des Korangesetzes und Gelehrten bestehend, scheint eine Konzession an den Islam zu sein; doch ist es nicht ausgeschlossen, daß ähnliche Verhältnisse auch schon vorher bestanden, da das Wort, oder wenigstens die Wurzel Hidjrah sehr häufig in den himyarischen Inschriften vorkommt. Die Kenner der südarabischen Epigraphik werden darüber zu entscheiden haben.

Die Hidjrah bildet gewöhnlich ein oder mehrere Dörfer, ausschließlich von Ashrāf (gleichbedeutend mit Sādah, d. h. „Edle", „Herren" oder Nachkommen der Familie des Propheten), Qūḍā (Richter), überhaupt Gelehrten bewohnt. Ein solches Dorf wird niemals mit Krieg überzogen und gilt gewissermaßen als sakrosankt. In Arḥab z. B. ist Ḥayfah

Tagebuchaufzeichnung:

Arḥab:

Unter einer Hidjrah versteht man ein Dorf, das von Leuten bewohnt wird, die nicht als Qabīlen betrachtet werden, wie z. B. die Fuqahā, die Sādah und jene Araber, denen man später von seiten des Stammes einen Hidjrah-Schein ausstellt. Ḥayfah z. B. ist eine Hidjrah. Sie bleiben allen Händeln der Qabā'il fern

[5] Derselbe: 1884, 174a.–175b.

eine Hidjrah. Man stellt jedem Mitgliede derselben von seiten des Stammes, in welchem sie sich befindet, einen eigenen diesbezüglichen Schein aus. Diese Hidjrah befaßt sich mit den religiösen und jenen Rechtsangelegenheiten, welche in Gemäßheit des Korans entschieden werden müssen. Einzelne Mitglieder der Hidjrah wohnen auch in den Dörfern der Qabīlah zerstreut, sei es als Schreiber eines Shaykhs, als Vorbeter u. dergl.

Die Mitglieder der Hidjrah, ganz besonders die Sādah, stehen hoch in Ehren. Wenn z. B. bei dem sogenannten Khabr (d. h. bei dem Austausch der Nachrichten bei Begegnungen von Angehörigen verschiedener Stämme) ein Sayyid (Sing von Sādah) anwesend ist, so führt er, und nicht der betreffende Shaykh, das Wort. Sonst jedoch haben sie, wie bereits bemerkt, keinen effektiven Einfluß auf die Stammesangelegenheiten. Mit dieser Hidjrah sind zwei andere Sorten von Hidjrah's nicht zu verwechseln: die Bewohner des Djabal Dhīn, welche das Grabmal des Weli (Heiligen) Qudam ibn Qādim pflegen, lauter sogenannte Fuqahā, oder die Bewohner von Ẓafār, welche ebenfalls bei einem heiligen Grabe leben, bilden auch eine Hidjrah. Diese hat jedoch und werden niemals mit Krieg überzogen[6].

[6] Derselbe: Geogr. Forsch. II./III. 2. T., 102[v].

mehr den Charakter eines Klosters, einer Mönchskolonie. Eine dritte Art von Hidjrah bilden die großen Bevölkerungszentren, in denen die Stammesreinheit nicht aufrecht erhalten werden kann, wie z. B. der Sitz einer größeren Regierung (früher z. B. Ṣan'ā', Kawkabān, das schon erwähnte Ẓafār unter 'Abdallāh ibn Ḥamzah al-Mānṣūr billāhi etc.). Sie hat keinerlei Privilegium von seiten der Qabā'il, sie kann und wird, wenn es nur halbwegs möglich ist, mit Krieg überzogen.

Man nennt in Südarabien die Koran-Studenten der Moscheen „Muhādjirīn" und nicht wie anderwärts einfach Tullāb al-'ilm. Jede Art von Hidjrah kann Grund und Boden erwerben. Anders steht es mit den Juden. Sie sind gegenwärtig unter den Qabā'il beinahe rechtlos, müssen sich durch die Kleidung und die Haartracht kennzeichnen, dürfen in keinem von mir besuchten Punkte Waffen tragen. Sie dürfen nicht reiten und dürfen auch nicht mit Mohammedanern zusammenwohnen. Ja selbst wenn das Araberdorf zu sicherm Schutz gegen feindliche Angriffe mit einer Mauer umgeben ist, gestattet man den Juden nicht, ihre Häuser innerhalb derselben zu bauen. Allein sie sind deshalb nicht schutzlos. Es gilt, wie mir sämtliche bisher befragte Qabā'il

erklärten, als 'Ayb, d. h. in der Qabā'ilen-Sprache „großes Verbrechen", einem Juden ein Leid anzutun. In Arḥab gab man mir als gewiß ritterlichen Grundsatz an, daß die Juden weder Waffen tragen dürfen, noch auch sich an eine Regierung um Schutz wenden können. Wenn trotzdem ein Jude an Leib oder Gut verletzt wird, so gilt es als Ehrensache seines Beschützers, des sogenannten Djār, sich für ihn wie für einen Stammesangehörigen zu verwenden. Die Juden haben auf Stammesangelegenheiten keinerlei Einfluß und beschäftigen sich mit Ausübung von Handwerken jeder Art.

Den eigentlichen Kern des Stammes bilden die sogenannten „Qabā'il" (Plural von Qabīlī). An ihrer Spitze steht der Naqīb, was etwa soviel wie „vornehmer Shaykh" bedeutet. Das Wort Shaykh wird nur selten angewendet. Es ist selbstverständlich, daß die Shaykhswürde erblich ist. Je ehrwürdiger der Stammbaum eines Shaykhs ausschaut, desto angesehener ist auch der Shaykh selbst. Es gibt noch heute unter den Qabā'il Mashāyikh, welche ihren Stammbaum bis in älteste Zeiten, ja selbst bis auf Ḥāshid oder gar auf Ḥimyar nachweisen können. Man nennt einen solchen einen Aṣīlī (von aṣl = Ursprung).

Die Shaykhswürde hat nichts mit der Würde eines wirklichen Oberhauptes gemein. Der Shaykh hat nicht das Recht, irgendeinem seiner Stammesgenossen einen Befehl zu erteilen. Er ist nichts weiter als der angesehendste unter den Qabā'il, dessen Wort und dessen Ratschlag gewichtig, jedoch nicht maßgebend ist. Allerdings gibt es Shaykhs, welche trotzdem geradezu einen unbedingt maßgebenden Einfluß besitzen, jedoch nur infolge ihrer oder ihrer Vorfahren hervorragender Eigenschaften.

Der Shaykh hat nicht nur die sogenannte Qabayalah (Stammesgebräuche, Stammesgeist) zu handhaben und über ihren unversehrten Fortbestand zu wachen, sondern ist auch im Kriege Anführer seines Stammes. Die religiösen Angelegenheiten bleiben der Hidjrah überlassen. Stirbt der Shaykh, so tritt der älteste Sohn desselben an seine Stelle. Ist dieser unmündig, so nimmt provisorisch die Geschäfte des Stammes der nächste männliche Anverwandte des Verstorbenen wahr. Hinterläßt der Shaykh keine männlichen Erben, so wählt der Stamm irgendeinen unbescholtenen Asīlī, d. h. einen Qabīlen, dessen Stammbaum bis in entfernte Zeiten bekannt ist.

Arḥab:

VIII. Die Shaykhswürde ist erblich. Der älteste Sohn des Shaykh ist der Nachfolger, sonst gewöhnlich ein Bruder des Shaykh falls der Sohn noch zu jung ist. Hat der Shaykh keinen Sohn und überhaupt keinen männlichen Verwandten, so wird irgendein Adeliger (Aṣīlī) aus der 'Ashīrah gewählt, der seinen Stammbaum weit zurück nachweisen kann. Fremde Shaykhs können niemals gewählt werden. Der Shaykh hat nicht das Recht Befehle zu erteilen, und wenn er welche erteilt, so brauchen sie nicht befolgt zu werden. Alles richtet sich nach den A'rāf. Er kann zum Beispiel niemanden zwingen, sich an dem Kampf zu beteiligen, wohl aber kann dann der Zurückbleibende sicher darauf rechnen, daß er später vom Stamme bei jeder Gelegenheit im Stiche gelassen werden wird[7].

Ḥāshid:

Die Shaykhwürde ist auch in Ḥāshid erblich, jedoch kann, wenn der Sohn eines Shaykh unmündig oder unvernünftig ist, einfach ein anderer an seine Stelle gesetzt werden[8].

[7] Ibd.: 102r.
[8] Ibd.: 112.

2.3. Gewohnheitsrechtliche Regelungen

1. Der Metī': „Gast", auch Ḍayf oder Mumatta' genannt. Wenn bei einem Qabīlen ein Metī war und dem Gaste innerhalb des Stammesgebietes ein Leid zugefügt wird, sei es nun von einem Araber des betreffenden oder auch eines fremden Stammes, so ist es Pflicht des Mutematta, d. h. des Gastgebers, seinen Gast zu rächen. Wurde dieser erschlagen, so muß auch der Mörder getötet oder ihm wenigstens die rechte Hand abgehauen werden. Kann der Mutematta' dies allein oder im Verein mit seinen Freunden nicht ausführen, so muß er alles aufbieten, damit ihm eventuell der ganze Stamm zu Hilfe eile. Vornehme Fremde pflegen zunächst einmal bei dem Shaykh Metī' zu sein, da dies von seiten des Stammes so aufgefaßt wird, als ob man dadurch Gast des ganzen Stammes geworden sei[9].

Arḥab:

I. Der Metī' oder Gast. Wenn jemand bei einem Shaykh gegessen hat und später von einem der Aṣḥāb dieses Shaykhs getötet wird oder ihm von derselben Seite irgendein Leid zugefügt wird, so hat der Gastgeber, also der Mutematta' einzustehen. Er muß den Totschläger verfolgen und ihn gleichfalls erschlagen oder ihm wenigstens die rechte Hand bis zum Gelenk abhauen. Ist der Totschläger von einem anderen Stamm, der das Verbrechen auf dem Stammesgebiet des Mutematta' verübt hat, so muß sich der ganze Stamm gegen den Nachbarstamm erheben, um den Verbrecher zu bestrafen[10].

2. Der Rafīq al-djanb, d. h. der Weggenosse (sicheres Geleite). In Südarabien ist es Usus, sich bei Reisen unter den Qabā'il einen sogenannten Geleitsmann (Rafīq al-djanb) zu verschaffen, welcher die Sicherheit des Reisenden mit dem eigenen Leben

Arḥab:

II. Rafīq al-Djanb, das heißt das sichere Geleite durchs Stammesgebiet. Die Regel lautet: kull wāḥid fī ashīrathu, d. h. jeder kann nur innerhalb seiner Genossenschaft das Geleite gewähren, also ein gewöhnlicher Araber nur

[9] Derselbe: 1884, 175b.
[10] Derselbe: Geogr. Forsch. II./III. 2. T., 101[v].
[11] siehe S. 185.

und mit der Rache seiner Angehörigen, seines Ḥabl, seines Stammes verbürgt. Allein die Gebräuche in dieser Hinsicht sind bei den verschiedenen Stämmen verschieden. In Arḥab lautet die Regel: kull wāḥid fī ʿashīrathu, jeder in seiner Gesellschaft, d. h. ein einfacher Qabīle kann die Begleitung nur für die nächste Umgebung seines Dorfes gewähren, und auch nur sein Dorf wird sich erheben, falls dem Begleiteten ein Leid zugefügt wird; der Scheich kann die Begleitung auf sein ganzes Gebiet ausdehnen. In Arḥab und Ḥāshid, besonders bei den Banī Suraym und im Khārif, muß das Angebot des sicheren Geleites auch der Ashīrah mitgeteilt werden, und ist nur gültig, wenn diese ihre Zustimmung gibt. Bei den ʿUṣaymat in Ḥāshid steht jedem Knaben das Recht des unbeschränkten Geleites zu, ohne vorherige Anzeige oder Einwilligung. Ganz ʿUṣaymat muß sich erheben, wenn einem Fremden in ihrem Gebiete, welcher von einem Angehörigen der Uṣaymat begleitet war, gleichviel ob die Ashīrah etwas davon wußte oder nicht, ein Leid widerfährt. Daß der Rafīq in der Regel nur gegen Geld zu haben ist, versteht sich von selbst. Dasin seinem Dorfe oder Ḥabl, ein ʿAqil für sein Laḥm, ein Groß-ʿAqil für das ganze Stammesgebiet[12]. Ein Arḥab-Shaykh muß das von ihm gegebene Wadj (Friedens- oder Geleitsicherheit) seinem ganzen Stamme, im allgemeinen jeder seiner Ashirah mitteilen[13].

Ḥāshid:

Der Rafīq al-Djanb kann in Ṣuraym und Kharīf nur nach Einwilligung der Stammesgenossen gewährt werden. Gewinnen sie diese nicht, dann zählt das Angebot irgendeines Qabīlen, jemand geleiten zu wollen, gar nichts. Hingegen kann bei den ʿUṣaymāt und den Sufyān jeder die Begleitung gewähren und sie wird von Stammesgenossen respektiert[14].

[12] Derselbe: Geogr. Forsch. II./III. 2. T., 101[v].
[13] Ibd.: 102[r].
[14] Ibd.: 112.

selbe gilt im Stammesgebiete der (allerdings nicht zahlreichen) Sufyān (eine Abzweigung von Arḥab). Man sagt in der Qabīlensprache in diesem Falle: Bei den ʿUṣaymāt oder den Sufyān kann jedes Kind das Geleite auf den Stamm laden (yuḥammil arraffak). Der Geleitete, dem man natürlich auch ein Schriftstück ausstellt oder ihm wenigstens vor Zeugen erklärt, daß er in „Qarn und Dhimmah" des Rafīq, d. h. im Horn (Stirn) und der Verantwortlichkeit des Begleiters steht, befindet sich dann oder reist, wie man zu sagen pflegt, fī ʿl-wadjh (beim [ehrlichen] Gesichte), d. h. mit der verpfändeten Ehre, also etwa unserem deutschen „Ehrenwort" entsprechend, des Rafīq[11].

3. Eṣ-Ṣulḥ fī ʿl-wadjh, d. h. das Kapitel vom Frieden auf Ehrenwort (man nennt dieses Kapitel auch „fī ʿl-àyb wā ʿl-neqā". Wenn zwischen zwei streitenden Gruppen desselben Stammes derjenige Teil, auf dessen Seite mehr Erschlagene sind, dem anderen Teil auf bestimmte Zeit den Frieden zusichert, und wenn dieser Frieden innerhalb der festgesetzten Frist gebrochen wird, so muß der ganze Stamm sich erheben und denjenigen, welche den Friedensbruch veranlaßt Arḥab:

III. Eṣ-Ṣulḥ fī'l-wadjh, d. h. „Friede auf das ehrliche Gesicht". Wenn zwischen 2 oder mehreren Leuten Totschläge sich ereigneten und derjenige Teil, auf dessen Seite mehr Tote waren (oder im Falle eines Zweikampfes des Mehrbeschädigten) erklärt, daß er für eine bestimmte Zeit dem anderen Teile Frieden gewährt, so nennt man dieses Versprechen des Friedens, den Frieden auf Gesicht oder Ṣulḥ fī'l-wadjh. Wenn dieser Friede ge-

[11] Derselbe: 1884, 176a.

haben, die rechte Hand abschneiden. Wollen jedoch die Frevler die Hand nicht ausliefern, so werden ihre Häuser zerstört, ebenso die ihrer Anhänger, und alle werden erschlagen. Waren jedoch beim Friedensbruch kein weiterer Totschlag, sondern bloß Verwundungen vorgefallen, so wird der Friedensstörer bloß mit einer Geldstrafe, deren Höhe die 'Uqqāl bemessen, belegt. Besitzt der Friedensstörer nichts, so hält man sich einfach an seine Ashīrah. In Ḥāshid ist der Gebrauch des Händeabschneidens nicht eingeführt; man setzt dafür einfach einen entsprechenden Preis an, der entweder 100 oder 110 Mariatheresienthaler beträgt[15].

brochen wird, noch bevor die festgesetzte Zeit abgelaufen ist, so muß dem schuldigen Teil die rechte Hand abgehauen werden und zwar jedem, der sich das zu Schulden kommen ließ. Ergibt sich jedoch der Frevler nicht in sein Schicksal, so wird sein Haus zerstört, ebenso wie die Häuser sämtlicher seiner Anhänger und alle werden ohne weiteres erschlagen. Hat jedoch bei dem Friedensbruch kein Totschlag, sondern nur eine Verwundung stattgefunden, so wird der Täter mit einer Geldstrafe belegt, deren Höhe die Uqqāl bemessen. Besitzt der Täter kein Geld, so hält man sich an seine Ashirah . Dieses Kapitel heißt man auch „fī'l-àyb wa n-neqā".[16]

Ḥāshid:

Dasselbe gilt auf das Wadjh. Dieses genügt auch nur bei den 'Uṣaymāt und Sufyān (letztere ein Bakīlstamm, und zwar eine Abteilung von Arḥab, jedoch selbständig). Der Friedensstörer (eines Ṣulḥ fī l-wadj) wird nicht mit dem Abhacken der Hand bestraft, sondern mit Geld (100 bis 110 Taler). Im Falle der Weigerung entsteht Kampf[17].

---

[15] Derselbe: 1884, 176a.
[16] Derselbe: Geogr. Forsch. II./III. 2. T., 101v.
[17] Ibd.: 112.

4. Unbeabsichtigter Totschlag wird mit einer Geldstrafe von 100–200 Thalern belegt. Man nennt diese Geldstrafe Diyah oder Dili (sic.!). In Ḥāshid beträgt die Die 300 Thaler in Gold oder auch 150 Thaler in Gold und 150 Thaler in Wertsachen. War der Erschlagene ein Shaykh, so werden in Arhab vier Diyāt (Plural von Diyah), in Ḥāshid hingegen nur zwei verlangt, und selbst letzteres wird in Ḥāshid noch bestritten, da man nur eine Diyah selbst für einen Shaykh bezahlen will. Ein erschlagener Sayyid muß mit einer höheren Diyah gesühnt werden, ja selbst mit der religiösen Diyah, so daß die Qabā'il einfach sagen: Ein Sayyid ist teuer[18]!

5. Mord kann auf zweierlei Weise gesühnt werden: entweder durch die Erlegung der bereits erwähnten Diyah oder durch Tötung des Mörders oder des ersten besten seiner Angehörigen seines Stammes. Das letztere wird in der Regel vorgezogen und hat fortwährende Reibungen und Kämpfe zum Gefolge[19].

Arḥab:

VII. Beabsichtigter oder unbeabsichtigter Totschlag wird mit einer Geldstrafe von 100–200 Taler gesühnt. Man nennt diese Geldstrafe Diyah. Selbstverständlich nur dann, wenn die Verwandten des Erschlagenen die Diyah annehmen. Für einen 'Aqīl bezahlt man 4 Diyāt. Flüchtet der Mörder, so hält man sich einfach an seine 'Ashīrah Weiber können in solchen Fällen angeblich nur getötet werden[20].

Ḥāshid:

Bei beabsichtigtem Totschlag wird die Diyah gegeben, und zwar 300 Taler in Geld oder die Hälfte in Geld und die Hälfte in Wertsachen. Für einen erschlagenen Shaykh, dem Sicherheit gewährt war (fī'l-wadjh), wird mit 2 Diyāt gesühnt. Viele Hāshiditen jedoch anerkennen den Shaykh nur für einwertig[21].

[18] Derselbe: 1884, 176b.
[19] Ibd.: 176b.
[20] Derselbe: Geogr. Forsch. II./III. 2. T., 102v.
[21] Ibd.: 112.

6. Diebstahl: wird der Dieb inflagranti ertappt und erschlagen, so haben seine Angehörigen keinerlei Recht auf Rache, erhalten jedoch vom Totschläger 40 Thaler. Wird der Dieb später durch Zeugen überwiesen, so wird er einfach mit einer angemessenen Geldstrafe belegt. Das gestohlene Gut muß zurückgestellt werden; überdies muß der Frevler sogenannte Aqā'ir, d. h. Opfertiere, schlachten[22].

Arḥab:

IV. Diebstahl: Wer inflagranti ertappt und dabei erschlagen wird, kann nicht gerächt werden, wohl aber muß der Totschläger 40 Taler an die Angehörigen des Erschlagenen bezahlen. Wird der Dieb erst später ausfindig gemacht, so bestimmt man für ihn einfach eine Geldstrafe[23].

Ḥāshid:

Bei Diebstahl wird einfach der Schaden ersetzt und eine entsprechende kleine Strafe diktiert[24].

7. Der Verleumder ist sträflich. Er gilt, selbst wenn er durch seine Verleumdungen noch so viel Schaden angerichtet, als Lügner. Dies mag auch der Grund sein, warum man unter den südarabischen Qabā'il selten Leute mit ehrlichem Munde findet. Das Lügen ist ihnen wie angeboren[25].

Arḥab:

VI. Der Verleumder ist straflos. Man betrachtet ihn einfach als einen Lügner, auch wenn er noch so viel Schaden angerichtet hat[26].

Ḥāshid:

Der Verleumder wird mit einer entsprechenden Geldstrafe belegt[27].

8. Der Zāni, d. h. Ehebrecher, wird wie der Dieb behandelt. Wird das Weib schwanger, so schneidet man ihr einfach den

Arḥab:

V. Ez-Zāni oder Ehebrecher. Er wird wie der Dieb behandelt, d. h. er muß 'Aqā'ir (pl. von 'aqīr

---

[22] Derselbe: 1884, 176b.
[23] Derselbe: Geogr. Forsch. II./III. 2. T., 101v.
[24] Ibd.: 112.
[25] Derselbe: 1884, 176b.
[26] Derselbe: Geogr. Forsch. II./III. 2. T., 102r.
[27] Ibd.: 112.

Kopf ab, bringt denselben zum Frevler, welchen man gleichfalls tötet oder zu einer großen Geldstrafe verurteilt; ist jedoch die Frau während der Schwangerschaft geflüchtet, so muß der Frevler sie unter allen Umständen heiraten und den Verwandten derselben viel Geld geben[28].

– „Opfertiere") schlachten. Wird das Weib schwanger, so wird ihr der Kopf abgeschnitten, den man zum Verführer ins Haus bringt, welchen man gleichfalls tötet, oder zu großer Geldstrafe verhält. Wenn jedoch die Frau während der Schwangerschaft geflüchtet ist, so hält man sich an den Verführer, der sie entweder heiraten muß, oder aber den Verwandten der Frau viel Geld bezahlen muß[29].

Ḥāshid:

Der Zāni zahlt nur Geld, das schwangere Weib muß er entweder heiraten, oder sie wird getötet[30].

9. Ist der Verbrecher ein Shaykh, so wird er wie jeder andere Qabīlī behandelt, jedoch sind seine Richter die sämtlichen ʿUqqāl und die ganze ʿAshīrah[31].

Arḥab:

VIII. Der Shaykh wird, wenn er ein Verbrechen begeht, wie jeder andere Qabīlī behandelt, nur sind seine Richter die Uqqāl insgesamt, in wichtigen Fällen sogar die ganze ʿAshīrah oder Qabīlah, die darüber beschließt[32].

10. Jeder Qabīlī, der ein Gewehr laden oder eine Lanze tragen kann, gleichviel ob Knabe oder Greis, zieht mit in den

Arḥab:

VIII. Es gilt als Ehrensache, daß jeder, der ein Gewehr tragen kann, in den Krieg zieht, gleich

---

[28] Derselbe: 1884, 177a.
[29] Derselbe: Geogr. Forsch. II./III. 2. T., 101v.
[30] Ibd.: 112.
[31] Derselbe: 1884, 177a.
[32] Derselbe: Geogr. Forsch. II./III. 2. T., 102r.

Krieg, jedoch ohne Aufforderung und Zwang. Gibt es einige Qabā'il, welche es vorziehen, in ihren Häusern zu bleiben, während sich ihre Stammesbrüder schlagen, so können sie mit Sicherheit darauf rechnen, daß sie bei jeder Gelegenheit vom Stamme verlassen werden[33].

11. Wenn zwischen zwei Abteilungen desselben Stammes ein Streit ausbricht, wie z. B. zwischen den beiden mich begleitenden Shaykhs Aḥmad Merreḥ und Murshid Al-Ḥabbārī, so trachten die übrigen Mashāykh oder sonstige vornehme Leute, wie z. B. ein Sayyid, Frieden zu stiften. Sie speisen zunächst in großer Anzahl bei dem einen Shaykh, dann bei dem andern, um auf diese Art Nachgiebigkeit zu erwecken. Wollen die streitenden Teile den Frieden, so werden von jeder Partei einige Flinten zum Pfande genommen und dann in der weiter unten zu beschreibenden Weise vorgegangen. Im entgegengesetzten Falle gibt es Krieg, den die andern absolut nicht verhindern können. Die Vermittlung zwischen Streitenden oder Kriegsführenden kann jeder angesehene Mann, sei er im Stammesgebiete ansässig oder ein fremder Vornehmer, z. B. die ob Knabe oder Greis. Der 'Aqil muß immer dabei sein, im Notfalle muß er sich in den Kampf tragen lassen[34].

Arḥab:

IX. Die Friedensvermittlung wird immer von Leuten vorgenommen, die nicht zu den streitenden Parteien gehören, also von befreundeten 'Uqqāl derselben Stämme wenn die Streitenden einem und demselben Stamme angehören, wie z. B. der mich begleitende Aḥmad Merreḥ und der Ḥabbārih, die miteinander im Krieg leben, bei denen also jeder andere Arḥab Shaykh die Vermittlung übernehmen kann. Da gehen nun z. B. die befreundeten 'Uqqāl erst zu dem einen, dann zu dem anderen und speisen bei ihnen mit großem Gefolge...

Im allgemeinen kann jeder angesehene Fremde, z. B. ein Shaykh, ein Sayyid, oder ein einer Hidjrah angehöriger Araber zwischen Streitenden vermitteln. Will jedoch einer von den beiden Parteien aus eigenen Stücken den Frieden, so bringt er 'Aqā'ir, oder, wie sich die Qabā'il aus-

[33] Derselbe: 1884, 177a.

[34] Derselbe: Geogr. Forsch. II./III. 2. T., 102r.

Mitglieder der Hidjrah, irgendein Shaykh, auch ein fremder Sayyid; ich selbst hatte z. B. Gelegenheit, als Schiedsrichter zu fungieren[35]. Nach folgendem Reglement wird bei Schlichtung von Streitigkeiten vorgegangen. Der Schiedsrichter verlangt von beiden streitenden Teilen eine entsprechende Anzahl von Waffen, was man 'adāl oder die 'adālah nennt. Jeder der streitenden Teile ernennt einen Ḍamān, d. h. einen Bürgen, der für die Unterwerfung seiner Partei unter den Schiedsspruch einsteht. Nach abgehaltenem Verhör und Vernehmung der Zeugen fällt der Schiedsrichter sein Urteil und verlangt, wenn er will, eine sogenannte Udjrah, d. h. eine Gebühr für seine Mühewaltung, welche von beiden Teilen zur Hälfte erlegt werden muß. Die Höhe der Udjrah bestimmt der Schiedsrichter ganz nach eigenem Ermessen. Wird sein Spruch von beiden Seiten anerkannt, dann gibt er die Waffen wieder zurück; im entgegengesetzten Falle wendet sich der Appellant an einen beliebigen anderen Shaykh oder an die Hidjrah[37].

drücken, „er opfert" – yaqīr –. Werden die Opfer angenommen, dann gibt es ein Festessen und alles wird geregelt[36].

Ḥāshid:

Schiedsgericht der Qabā'il

(mir gegenüber merkwürdigerweise Sinne genannt, da man mich für einen Türken hielt.)

Der Vorgang ist folgender:

1. Der Schiedsrichter (Shaykh, Sharāf oder fremder Vornehmer) verlangt von beiden Teilen die Waffen, was man das 'Adāl oder die 'Adālah nennt.
2. Er verlangt, daß jeder der Streitenden einen Bürgen (Ḍamān) ernennt.
3. Hierauf folgt das eigentliche Verhör, in dem er jeden frägt, was vorgefallen ist. Sodann folgt das Urteil auf Grund der Sinnah, d. h. der Qabā'ilgesetze. Die Ḍumanā haben die Ausführungen des Urteilsspruches zu überwachen und dafür zu bürgen.

Man gibt dann die Waffen wieder zurück und der Schiedsrichter kann, wenn er will, eine Udjrah (Entlohnung) verlangen, die von beiden Teilen zur Hälfte bezahlt werden muß... Wird der Urteilsspruch nicht anerkannt, so geht der Appellant auf den Suq (zu

[35] Derselbe: 1884, 177a.
[36] Derselbe: Geogr. Forsch. II./III. 2. T., 102v.
[37] Derselbe: 1884, 177b.

12. Wenn im Falle eines Krieges der eine Teil den Frieden wünscht, so sendet er Abgeordnete mit Opfertieren ('Aqā'ir) in das Lager des Feindes. Werden die Opfertiere angenommen, so stellt man den Frieden her; es wird einfach gezählt, auf welcher Seite mehr Gefallene waren. Der Überschuß der Getöteten muß dann mit 22 Thalern für das erste, mit 5 oder 7 Thalern für das zweite Jahr per Kopf an diejenige 'Ashīrah gezahlt werden, auf deren Seite eben mehr Gefallene waren. Das Geld wird an Angehörige der Erschlagenen ausgefolgt. Gelingt es nicht, den Frieden herzustellen, dann gibt es fortwährende Kriege, denn derjenige, bei welchem mehr Gefallene waren, muß sie unter allen Umständen rächen. Die Südaraber haben die Gewohnheit, niemals definitiv Frieden zu schließen. Dieses wäre nur möglich, wenn man für den Überschuß der Gefallenen die übliche Die im vollen Maße geben würde, was gewöhnlich zu viel betragen dürfte. Sie ziehen es daher vor, nur auf eine bestimmte Zeit, auf 1 oder 3 Monate, 1/2 Jahr, 1 Jahr oder 2 Jahre etc. einem anderen Shaykh) oder zu den an den Markttagen ja stets vollzählig versammelten 'Uqqāl, oder zur Hidjrah[38].

Arḥab:

IX. Krieg: Wenn zwischen zwei Stämmen Streit ausgebrochen ist, so gibt es Krieg. Dieser kann auch eintreten zwischen Angehörigen desselben Stammes, und zwar geht die Reihenfolge wie folgt: Leute eines und desselben Dorfes oder Ḥabl verhalten sich nach der Regel der Diyah, wenn sie von den Verwandten des Erschlagenen angenommen wird, oder aber sie schlichten ihren Streit beim 'Aqil. Leute, welche verschiedenen Ḥibal desselben Stammes angehören, können jeder das zu ihm gehörigen Ḥabl ins Treffen führen, falls es zum Krieg oder nicht zum Ausgleich kommt. Angehörige verschiedener Laḥām können ihr Laḥām ins Treffen führen usw.. Kurz das geht so bis zum Urahn. So kann in einem Streit zwischen einem Ḥāshid Araber und einem Bakīl Araber schließlich von der einen Seite ganz Ḥāshid und Yām und von der anderen Seite ganz Bakīl aufgerufen werden. Weiter natürlich nicht, da schon der gemeinsame Urahne, also der gemeinsame Boden vorhanden ist. Kommt es jedoch zum Krieg, so

[38] Derselbe: Geogr. Forsch. II./III. 2. T., 121r./v.

Frieden zu schließen. Diese Abrechnungen jedoch finden nur unter befreundeten Stämmen oder bei streitenden Parteien desselben Stammes statt. Zwischen zwei fremden Stämmen gibt es keine Abrechnung, sondern einfach fortwährende Feindseligkeiten. Man nennt denn auch einen Schlachttag, wo der Feind ein fremder Stamm ist, einen „yaw al-abyaḍ", d.h. einen weißen Tag. Über die Verwandtschaft der Stämme entscheidet der sogenannte Dā'ī, d.h. der Urahn. So kann in Bakīlländern kein Stamm von Yam oder Ḥāshid als fremder betrachtet werden, hingegen jeder andre sehr wohl[39].

13. Asylrecht. Eine andere, nicht minder schöne Gewohnheit der Qabā'il ist es, daß sie flüchtigen Arabern fremder Stämme, selbst wenn sie ihre Herkunft ganz und gar nicht kennen, Auf-

wird nach der Schlacht einfach abgezählt, um wie viele Tote auf der einen Seite mehr sind als auf der anderen. Der Überschuß an Toten muß mit 22 Talern per Kopf (dies die höchste Summe) in Arḥab zu Handen des den Überschuß aufweisenden Stammes bezahlt werden. Dies geschieht im ersten Jahr. Im zweiten Jahr wird per Kopf 5 oder 7 Taler gezahlt. Wird das nicht bezahlt, so müssen die Erschlagenen gerächt werden. Bei Kämpfen zwischen zwei fremden Stämmen wird nicht abgerechnet und nicht bezahlt. Es wird einfach fortwährend gekämpft, wenn nötig Jahrhunderte, ja Jahrtausende hindurch. Man nennt einen Schlachttag mit einem fremden Stamm Yaw al-abyaḍ, einen „weißen Tag". Über die Verwandtschaft der Stämme entscheidet der sogenannte Dā'ī, d.h. die Abstammung. Z.B. kann von Seite der Bakīlstämme kein Ḥāshidstamm als fremd betrachtet werden, weil sie einen gemeinsamen Urahn haben[40].

Arḥab:

X. Asylrecht: Jeder flüchtende Araber kann in Arḥab in der Qabīle aufgenommen werden. Er schlachtet einfach ein oder zwei Schafe oder ein Rind bei

[39] Derselbe: 1884, 177a.

[40] Derselbe: Geogr. Forsch. II./III. 2.T., 102r./v.

nahme in den eigenen Stamm gewähren. Das Asylrecht in der Schweiz gleicht einem engherzigen Gesetze, wenn man es mit dem Asylrecht unter den südarabischen Qabā'il zusammenstellt. Der Flüchtling – niemand fragt ihn, ob er ein Verbrecher oder ein Ehrenmann sei – schlachtet einfach bei einem Qabīlen ein Opfertier, z. B. ein Schaf oder ein Rind, worauf der Qabīle zu ihm sagt: „alīt" oder „amant", d. h. du bist in Sicherheit. Mit diesem Worte sind die ganzen Förmlichkeiten zu Ende, und der Flüchtling ist de jure und faktisch ein Mitglied des ihn aufnehmenden Stammes geworden[41].

14. Ḥalīf-Institution. Endlich sei noch ein seltsamer Gebrauch angeführt, der die Härte des Qabā'il Gesetzes ganz besonders mit Rücksicht auf die Beziehungen zu anderen Stämmen ein wenig zu mildern geeignet ist. Es ist dies der Umstand, daß man in einem anderen Stamm einen sogenannten Ḥalīf haben kann, d. h. einen Vertrauten, einen Freund, welcher in seinem Stamme für die Rechte seines Ḥalīfen einstehen muß. Der Ḥalīf wird, und das ist gewiß ein edler irgendeinem Angehörigen des Stammes, worauf dieser ihm zuruft: 'Alīt oder amant, d. h. „du bist in Sicherheit", womit alle Zeremonien vorüber sind[42].

Arḥab:

Ḥalif. Das ist ein Vertrauter, ein Freund in einem anderen Stamm, der die Verpflichtung hat, für die Interessen seines Freundes einzutreten, falls sie im eigenen Stamm geschädigt worden sind. Ist mir z. B. (wenn ich Arḥabite wäre) etwas in Ḥāshid gestohlen worden und ich habe dort einen Ḥalif, so muß dieser das gestohlene Gut zu Stande bringen. Ebenso habe ich die gleiche Verpflichtung ihm gegenüber[44].

---

[41] Derselbe: 1884, 178a.

[42] Derselbe: Geogr. Forsch. II./III. 2. T., 102v.

[44] Derselbe: Geogr. Forsch. II./III. 2. T., 104r.

Zug, unter allen Umständen anerkannt, selbst wenn es Krieg zwischen den beiden Stämmen gibt. Wurde einem Arḥabiten z. B. ein Esel gestohlen, und sein Ḥalīf in Ḥāshid hat ihn seinem Eigentümer wieder zurückgestellt, so hält sich dieser aus Dankbarkeit verpflichtet, auf dem größten Markte in Arḥab eine weiße Fahne aufzupflanzen und dabei eine Ansprache an das versammelte Volk zu halten, in welcher er den Sachverhalt darlegt und dann ausruft: „Und weil mein Ḥalīf NN von Ḥāshid seine Ḥalīfen Pflicht in so trefflicher Weise erfüllt hat, so bringe ich ihm diese Bayḍā (d. h. dieses Fähnlein) dar!“[43]

Ḥāshid:

Der Ḥalif wird außerordentlich verehrt. Wenn es ihm gelungen ist, seinem Freunde ein gestohlenes Gut zu Stande zu bringen, so pflanzt dieser aus Dankbarkeit auf dem Markt des eigenen Stammes eine weiße Fahne auf als Zeichen der Achtung für den benachbarten Stamm und ruft dabei aus: „Hört meine Genossen, das und das ist vorgefallen, mein Ḥalif hat die Sache wieder in Ordnung gebracht, darum dieses Bayḍā (Fähnlein) ihm!“[45]

15. Rechtsbrauch bei Verhandlungen.
(Tagebuchaufzeichnungen, Bayt Qais, 4. Februar 1884)
Ein Shaykh steht auf, ruft diejenigen, mit welchen er sich besprechen will, beim Namen, indem er sagt: Qum, neṯḥaqqa „Stehe auf, damit wir uns besprechen“. Dann pflanzt er sein Gewehr oder seine Lanze auf den Boden und hockt nieder; alle anderen im Halbkreis machen dasselbe; dabei wird leise gesprochen und kein anderer darf zum Kreis treten[46].

MARGINALIEN

2. 2. Stammesorganisation: Glaser entwickelt aus seinen Primärerfahrungen das wohl erste Modell der yemenitischen Stammesgesellschaft, das durch die Korrelation der drei Subsysteme: Hidjrah, Stamm und Juden zu einem Ganzen gekennzeichnet ist. Wenn wir

[43] Derselbe: 1884, 178a.
[45] Ibd.: 112.
[46] Ibd.: 104^{v}.

Glaser richtig interpretieren, bietet diese Entität den Stammesmitgliedern die Grundlage, auf der sie ihre ökonomischen und sozialen Bedürfnisse zu befriedigen vermögen; d. h. daß die yemenitische tribale Gesellschaft nicht in einer eindimensionalen Sichtweise begriffen werden kann. Diesem Aspekt folgend, gelangt Glaser bei seiner Beschreibung der Hidjrah-Institution, die eng mit den sozialen privilegierten Gruppen der Sadāh (Ashrāf) und auch mit den Quḍāh verbunden ist, zu der Schlußfolgerung, daß die Etablierung dieser sozialen Gruppen eine durch den Islam bedingte Überlagerung der Stammesgesellschaft darstellt (vgl. dazu DOSTAL: 1983/35, 185f.).

Zur Hidjrah-Institution: GLASER's Vermutung über die Einrichtung von Hidjrah's auch in größeren Siedlungszentren wird durch SERJEANT (1983a, 39–43) am Beispiel von Ṣan'ā' bestätigt; siehe dazu auch PUIN: 490, ferner ABŪ GHĀNIM: 271f. Hingegen erweist sich seine Typologie der Hidjrah auf Grund der gegenwärtigen Forschung als nicht mehr haltbar; vgl. SERJEANT (1962, 1983a) und PUIN. Der Letztere stellt fest (S. 486): „From this document we see that there are three dimensions of special protection: First the spatial dimension which covers the place itself, then the temporal dimension for the market and the ways there and its attendants, and finally the personal dimension for certain families. These dimensions are valid for sketching the tribal concept of protection generally." Über die eventuelle äquivalente vorislamische Institution vermerkt PUIN (S. 490f.): „Summarizing al-hijrah's dimension as being spatial, temporal and personal ones as displayed above, we cannot reliably trace a religious dimension in Northern Yemen; if ever existed, it has largely been lost. Likewise, the Ancient South Arabien HaGaR seems to conclude only the spatial and religious dimensions, while other are not traceable. Yet the structural resemblance of both phenomena allows us to affirm either continuity of the pre-Islamic HaGaR concept in the shape of the tribal hijrah of Islamic times or to conclude from the present evidence that similar relations existed in pre-Islamic South Arabia, although we may lack documents which prove this expressly. HaGaR is usually translated as town. But since not every settlement is called HaGaR, nor every HaGaR an important settlement, we may conclude that the term aims at a certain quality of the place only... . There are striking parallels to this picture of pre-Islamic HaGaR in contemorary religious or secular hijrahs, especially in the Jawf governate and farther north. Therefore we may conclude that the defining quality of a HaGaR was its protected status, guar-

anteed by the surrounding tribe or tribes – whether the original reason for that status was religious (haram, hawtah), social (tribal assemblies, jurisdiction), economic (market, craftsmen) or political (residence of tribal leader, or king with his entourage and dependants). The principle of protection may have enveloped and attracted them all. This argument has consequences, not only for the reading of the early historians and genealogists of Islam, but also for the history of the penetration into Yemen by the Zaydi Sayyids in particular. These immigrants would have been granted personal and territorial protection, either at places which enjoyed this privilege before, or in their own new settlements which were endowed with protection, as were the Sayyids themselves, when they came into the area at the tribes' invitation."

GLASER's Aufenthalt im Arḥab- und Ḥāshid-Gebiet war viel zu kurz, um zu entdecken, daß es neben der Hidjrah gewohnheitsrechtlich begründete Areale (Versammlungsplätze, misrākh, milqā) – von PUIN als säkulare Hidjrah bezeichnet – gibt, die als Haram gelten und daher auch Asylfunktion haben (vgl. DOSTAL: 1985, 233f.; PUIN: 487).

Zum jüdischen Bevölkerungsteil: Über den sozialen Status der Juden im Yemen siehe ABŪ GHĀNIM: 244f; BRAUER: 264ff.; SHIVTIEL–LOCKWOOD–SERJEANT. Frühere jüdische Siedlungen auf dem Gebiet der heutigen Volksrepublik Süd-Yemen sind außer in Aden, in Laḥadj, Ḥabbān, Dhalah, Bālḥāf und Bayḥān erwähnt (HAMILTON: 247; DAMES: 1918, 54f.; HAINES: 136f.; BAUMANN, Osk.: 4f.; ASHKENAZI; REILLY: 134; INGRAMS: 1950, 412; SERJEANT: 1949/50, 294). Im Zusammenhang mit dem für die südarabischen Juden geltenden Reitverbot von Pferden ist ein Bericht aus der Chronik von al-Shiḥrī für das Jahr 905 H./1499/1500 interessant. In diesen Annalen wird von einem Juden berichtet, der Pferde auf mit Silber und Gold beschlagenen Sätteln ritt (SERJEANT: cit., opp.). Über Juden in Nadjrān s. PHILBY: 1952, 278.

Zum Stammesoberhaupt: Der Terminus „naqīb/nuqabā" ist keine generelle Bezeichnung für ein Stammesoberhaupt, dieser führt den Titel „shaykh/mashāyikh". Meinen Informanten zufolge, kann man unter „naqīb" eine Rangbezeichnung verstehen, die nur solchen Personen zusteht, deren Abstammung sich aus einer anerkannten Shaykh-Familie ableitet und deren außerordentlich ausgewogenes Urteilsvermögen in Schiedsgerichtsverfahren in der öffentlichen Meinung geschätzt wird – eine Qualifikation, die besonders her-

vorgehoben wurde. Zu vermerken ist fernerhin, daß nicht bei allen Stämmen die Shaykh-Würde erblich ist (DOSTAL: 1983, 230, 233f.). Bei der Erbfolge muß der Nachfolger allerdings die Zustimmung seitens der Stammesmitglieder finden. Bezüglich der Feststellung GLASER's: „Der Scheich hat nicht das Recht, irgend einem seiner Stammesgenossen einen Befehl zu erteilen" ist zu bemerken, daß die politische Macht (sulṭah) eines Shaykh's nach Auskunft meiner Gewährsmänner von der Art und Weise seiner Beziehung (nufūdh) zu den Stammesmitgliedern abhängt und daher sein Durchsetzungsvermögen von Stamm zu Stamm variieren kann. Zum Kompetenzbereich eines Shaykh's s. ABŪ GHĀNIM: 195, 212; ADRA: 52f., 80; DOSTAL: 1985, 230, 236.; DRESCH: 1984, 39ff.

2.3. Gewohnheitsrechtliche Regelungen

2.3.1. Gastrecht: „matī'" oder „mumatta'" von „matta'" = auftischen (LANDBERG. Glos. Dat., 2675). Dieses Wort wurde als Synonym für „ḍayf" verwendet; gegenwärtig wird es nur mehr selten gebraucht. Über die Komplexität des yemenitischen tribalen Gastrechts vermittelt der Beitrag von GINGRICH: 1986, 51ff., 65f. völlig neue Kentnisse. Vgl. dazu ferner ROSSI: 1948, 19, 22; ABŪ GHĀNIM: 256f., 284f. Zum Gastrecht bei nordarabischen Beduinen s. GRÄF: 1952, 28ff. Das Abschneiden der rechten Hand als Strafe für die Tötung eines Gastes wird nur in Arḥab praktiziert (vgl. auch ABŪ GHĀNIM: 285).

2.3.2. Rafīq al-Djanb (Reisebegleiter von Stammesfremden): Die Formel „qarn und Dhimmah" korrigiert ROSSI (1948, 3) in „fī qarn al-dhimmah" „sotto la protezione". Zu „qarn" s. ABŪ GHĀNIM: 292, Anm.; ferner LANDBERG: Glos. Dat. 2487: qarn = au figure protection. Der Passus „fī'l-wadjhi" bedeutet „in meiner persönlichen Ehre" und drückt im Zusammenhang mit dem Rafīq-Verhältnis die Rechtswirksamkeit der übernommenen Schutzgarantien des Rafīq gegenüber einem Stammesfremden aus. Die von GLASER behauptete Möglichkeit, von Kindern der Uṣaymāt ein Rafīq-Verhältnis zu initiieren, ist nach meinen Gewährsmännern unmöglich, da Kinder, besonders unbeschnittene Knaben (murghil/īn), als rechtsunfähig (djahūl oder djuhhāl = unwissend) gelten. Die Rechtsfähigkeit erlangt in diesen patrilinearen Gesellschaften ein Agnate, sobald er als wehrfähig erachtet wird, also einen Dolch trägt (vgl. DOSTAL: 1985, 253; SERJEANT: 1977, 227). Die bisher detaillierteste Beschreibung

eines Rafīq-Verhältnisses vermittelt GINGRICH: 1986, 46ff. Siehe ferner dazu: ABŪ GHĀNIM: 256f.; DOSTAL: 1985, 210f., ROSSI: 1948, 20.

2. 3. 3. Ṣulḥ fī 'l-wadjh (Vergleich auf Ehre):
Die Textstelle: „fī 'l-'ayb wa 'l-naqā" ist die Eidesformel, die man beim Zustandekommen eines Vergleiches gebraucht (ROSSI: 1948, 4). Der Sinndeutung nach, drückt die Formel den Antagonismus zwischen Schande ('ayb) und der Wiederherstellung der Ehre (naqā) aus. ROSSI: 1948, 21, 30 übersetzt „naqā" mit assolozione, riabilitazione. Die streitenden Parteien nennt man „gharīm/ghuramā", den Streitfall „qā'idah". Zum Procedere siehe DOSTAL: 1985, 212f.; DRESCH: 1987; SERJEANT: 1951. Zum rechtlichen Schutz des Streitvermittlers (Ḥākim) und der Durchsetzung seines Schiedsspruches (ḥukm) s. DOSTAL: cit. opp. 213f.

2. 3. 4. u. 5. Totschlag und Mord (qatl): Im arabischen tribalen Gewohnheitsrecht wird zwischen der rechtmäßigen Tötung (qatl bi 'l-ḥaqq) und der unrechtmäßigen Tötung (qatl bi-dūn al-ḥaqq) unterschieden. Dadurch sind Tötungshandlungen, die sich aus den gesellschaftlich akzeptierten Gründen ableiten und daher als legitim gelten, von solchen scharf abgehoben, die nach den sozialen Normen als nicht gerechtfertigt angesehen werden. Die letzteren fallen, als außerhalb der Legitimität stehend, klar in den Anwendungsbereich der Vergeltung, also in den der Blutrache (tha'ūrah). Daher ist die Unterscheidung zwischen vorsätzlicher und fahrlässiger Tat für das Prinzip der Talio grundsätzlich ohne Belang (vgl. DOSTAL: 1985, 49f.). Im Gewohnheitsrecht der yemenitischen Stämme findet sich jedoch durch den Einfluß des islamischen Rechts die Unterscheidung zwischen vorsätzlicher ('amd) und fahrlässiger (khaṭā) Tat (vgl. ROSSI: 1948, 21). Meine Gewährsmänner erklärten mir hierzu, daß man im Falle einer Tat, die vorsätzlich (bi 'l-'amdi) begangen wurde, eine höhere Entschädigung erzielen könne (z. B. Wundgeld: arsh/ urūsh; Blutgeld: diyah/āt). Die Entscheidung über die Vorsätzlichkeit einer Tat trifft der Shaykh al-Ḍamān. Hierbei werden Zeugen (shuhūd) angehört, die zum Eid (yamīn) verpflichtet sind. Über die Aufgaben, die einem Shaykh al-Ḍamān erwachsen, schreibt SERJEANT (1977, 229): „the Shaikh al-Ḍamān pays for what has perished, i. e. blood-money, damages of all sorts, etc. He then goes to the shaikh of the guilty man, in case of a murder, and recovers the blood-money, or damages if it be some different type of offence, from the shaikh of the murderer's group".

Bezüglich der Tötung bzw. Verletzung einer Frau ist zu bemerken, daß im tribalen Gewohnheitsrecht der Begriff „tashwīf" sowohl Attacken auf eine Frau, als auch die Kompensation für diese Handlungen bezeichnet. Die Kompensation hierfür (taqah) beinhaltet in Arhab Stoffballen (kiswah) und einen Stier. Zu „tashwīf" vgl. LANDBERG: Glos. Dat., 2099. Dieser Terminus leitet sich von der gleichen Wurzel wie „shawfah" ab. „shawfah" benennt man eine Ehefrau nach dem 7. Tag des Hochzeitsfestes. An diesem Tag bereitet man im Hause des Mannes die Ḥaflat al-Sābi' – ein Gastgelage – vor. An diesem Mahl nehmen ausschließlich die Familienmitglieder des jungen Ehepaares teil. Es ist das erste Mal, daß die junge Ehefrau mit den männlichen Verwandten ihres Mannes offiziell zusammentrifft. Von diesem Zeitpunkt an, bezeichnet man die Ehefrau als „shawfah", als Frau, die man rechtens sehen kann (DOSTAL: 1985, 259). Nach DRESCH: 1987a, 80, Anm. 28 nennt man einen Angriff auf eine Frau als „fa'l al-bāyis". „Bāyis" bezeichnet die von den wehrfähigen Männern abhängigen Verwandtschaftsmitglieder.

Im Falle einer Tötung, gleichgültig ob es sich um Mord oder Totschlag handelt, werden von GLASER die gewohnheitsrechtlichen Sühneopfer von Stieren ('aqīrah/'aqā'ir) nicht erwähnt, obzwar nach meiner Kenntnis bekannt ist, daß die B. Ḥushaysh und ihre Nachbarstämme drei Stieropfer darbringen: „thawr al-khīrah" (Stier der Sühne) am Grab des Getöteten; „thawr al-ṣawāb" (Stier des rechtlichen Status) vor dem Haus des Getöteten nach dem Abschluß der Verhandlungen über die Höhe und die Zahlungsmodalitäten des Blutgeldes und schließlich „thawr al-ṣulḥ" (Stier des Friedens) nach der Leistung des Blutgeldes vor dem Haus des Getöteten (s. DOSTAL: 1985, 199f.). ABŪ GHĀNIM: 269 erwähnt folgende Stieropfer: „thawr al-hadjīn" (Stier der Schmach), „thawr al-dafn" (Stier der Bestattung) und „thawr al-radm" (in übertragenem Sinne Stier der Zuschüttung, der Befriedung). Die in den GLASERschen Texten genannten Wörter: Dias, Die, Dih sind als diyah/āt zu lesen.

2. 3. 6. Diebstahl (sariqah):

Dieses Vergehen zählt zu jenen, die die Ehre der Betroffenen schwer verletzen – tasawwada wadjh ṣāḥib al-bayt, er hat die Ehre des Hauseigentümers geschwärzt –, da es als ein Verstoß gegen die Unverletzlichkeit des Hauses „hidjrah al-bayt" bewertet wird (vgl. ABŪ GHĀNIM: 258; PUIN: 484). Der Dieb wird daher nur angehalten, durch Schiedsspruch, das Diebsgut zurückzuerstatten und darüber hinaus

eine Kompensation (gharāmah/āt, naṣal) für den erlittenen Schaden (naqṣ) zu leisten. Außerdem ist er verpflichtet, ein Sühneopfer ('aqīrah) vor dem Haus des Geschädigten darzubringen. Bei wiederholter Straffälligkeit legt man den Dieb vor dem Haus des Shaykh's in ein Fußholz. Ein als uneinsichtig befundener Dieb wird aus dem Stamm ausgestoßen (vgl. DOSTAL: 1985, 225f.). Meine Gewährsmänner versicherten mir, daß die Tötung des Diebes, falls er inflagranti ertappt wird, selten sei. Wenn dies aber vorkommen sollte, so gilt seine Tötung als rechtmäßig (qatl bi 'l-ḥaqq), da sein Eindringen in das Haus als Angriff auf die „hidjrah al-bayt" bewertet wird.

Die Richtigkeit des Verdachtes wird durch das Ordal (bish'ah) ermittelt, das von einem hierfür zuständigen „mubashshi'" durchgeführt wird (vgl. auch ABŪ GHĀNIM: 296; ferner LANDBERG: Glos. Dat. 172f.). Über das in Südarabien übliche Procedere vgl. LANDBERG: 1897. 162ff. Das Mubashshi'-Amt ist nur auf wenige Familien beschränkt, in denen die Kenntnis für die Ausübung des Ordals vererbt wird; man vgl. hierzu die Liste der Mubashshi' bei LANDBERG: 1897, 171. Zu den gewohnheitsrechtlichen Regelungen des Ordals bei nordarabischen Stämmen s. GRÄF: 1952, 56–61.

2. 3. 7. Verleumdung (ghayrah).
Einer, der jemanden verleumdet (yighirr 'alā fulān b. fulān), verletzt dessen Ehre und muß, um die Angelegenheit zu bereinigen, ein Sühneopfer ('aqīrah) vor dem Haus des Beleidigten, dessen Ruf geschädigt wurde, darbringen.

2. 3. 8. Ehebruch (zinā):
In Arḥab muß der Ehebrecher außer dem geforderten Sühneopfer ('aqīrah) vor dem Haus des gehörnten Ehemannes, ihm die volle Höhe der Brautgabe (sharṭ und maḥr) zurückerstatten und eine Kompensation leisten. Die des Ehebruches überführte Frau wird von ihrem Vater oder ältesten Bruder getötet. Meinen Gewährsmännern zufolge, läßt sich jedoch eine Frau aus Angst vor der Todesstrafe in kein extra-maritales Verhältnis ein. Wenn sie sich in einen Mann verlieben sollte und dieser gewillt wäre, sie zu heiraten, verlangt sie von ihrem Ehemann die Scheidung.

Bei anderen Stämmen (z. B. B. Ḥushaysh) wird die Ehebrecherin verstoßen. Die Schonung ihres Lebens wird damit begründet, daß die Mutter von Agnaten nicht getötet werden darf.

2. 3. 9. Shaykh als Täter:
Wird ein Shaykh einer strafbaren Handlung für schuldig befunden, hat er sich vor der „ladjnat al-'uqqāl" (Kommission der 'Uqqāl) zu verantworten.

2. 3. 11. Schiedsgerichtsverfahren (dā'ī):
Die Bemerkung GLASERS, daß man ihm gegenüber das Wort „sinneh" nur deshalb gebraucht hat, weil er als Türke galt, beruht auf einem Irrtum. „Sinnah" ist eine im Gewohnheitsrecht durchaus übliche Bezeichnung, die man als „Sitte" übersetzen kann (vgl. LANDBERG: Glos, Dat., 1984).

Die folgenden Bemerkungen sollen die Angaben in Punkt 4 und 5 ergänzen.
Die Entscheidungsfindung vollzieht sich in mehreren Ebenen:
1. in der Haushaltsgemeinschaft durch ihren Vorstand, dem die Schiedsgewalt über ihre Mitglieder zuerkannt ist, umschrieben durch „yita'aqal wa ya'fi..'an", er bestraft und verzeiht; 2. auf allgemeiner Ebene der rechtsfähigen Männer, die grundsätzlich alle als Hakim fungieren können und auch sollen, falls sie dazu aufgefordert werden; 3. auf der Ebene der Siedlungsgemeinschaft durch den Vorsteher ('ayn/'ayān); 4. auf der Ebene der Stammesbezirke durch die Shaykhs dieser Gruppen; 5. auf der Ebene des Stammes durch das Stammesoberhaupt und durch ein Komitee der Stammesoberhäupter (ladjnah al-mashāyikh); 6. auf der Ebene einer zweiten Instanz/ Berufungsverfahren/(furū',murāyigh); 7. auf der Ebene der Sādah; 8. auf der Ebene der Stammeskonföderation durch ihr Oberhaupt.

Die Zuweisung eines Streitfalles auf eine der genannten Entscheidungsebenen hängt naturgemäß mit der Komplexität des Streitfalles zusammen. Allgemein läßt sich durch diese differenzierten Entscheidungsebenen eine Reduktion der sozialen Bedeutung des Seniorats-prinzips erkennen, was aber nicht dazu verführen sollte zu meinen, daß der Einfluß der Ältesten nicht völlig ausgeschaltet, sondern nur eingeschränkt wird. Zudem muß man sich auch den Sachverhalt vergegenwärtigen, daß Entscheidungen vielfach auf dem Wege der Beratung getroffen werden. Von anthropologischem Interesse ist die Rolle der Heiratspolitik von Shaykhfamilien, um gewissermaßen durch affinale Beziehungen (Schwäger, Schwiegersöhne) ein Netz von Vermittlern zu knüpfen, deren Legitimität und Ansehen eben aus diesen Beziehungen erwachsen (GINGRICH: 1987, 2; 1989, no pag.)

Das Schiedsgerichtsverfahren läuft grundsätzlich nach folgendem Muster ab:

– Initiierung eines neutralen Zustandes als Grundbedingung für die Vermittlung in einem Streitfall; als Rückkehr der Gerechtigkeit ('awd al-'adal) bezeichnet.

– Fällung des Schiedsspruches als Vergleich auf Ehre (ṣulḥ fī l-wadjh) aufgefaßt (DOSTAL: 1985, 212f.).

Bei einem einfachen Streitfall unter den B. Ḥushaysh, der durch ein Stammesmitglied entschieden wird, das in diesem als Ḥākim fungiert, wird die Schlichtung des Konflikts durch die Aufforderung zur Übergabe der Dolche der beiden im Streit stehenden Männer an den Ḥākim eingeleitet. Durch den Druck der öffentlichen Meinung müssen die Streitenden diesem Geheiß nachkommen. Daraus ergeben sich für sie folgende Konsequenzen: erstens, die unmittelbare Unterbrechung und keine Wiederaufnahme des Streites; zweitens, die Verpflichtung zur Annahme des Schiedsspruches des Ḥākim.

Der Prozeß der Entscheidungsfindung sieht die Anhörung der Streitenden vor, ebenso die der Zeugen; gelegentlich konsultiert ein Ḥākim die Ältesten. In Anwesenheit der Streitenden gibt der Ḥākim seine Entscheidung bekannt.

Verweigert einer der Streitenden die Annahme des Schiedsspruchs, ist der Ḥākim verpflichtet, den Shaykh des Stammesbezirkes darüber zu informieren. Von diesem ergeht an den betreffenden Streitpartner die Aufforderung, der Entscheidung des Ḥākim Folge zu leisten. Beharrt er jedoch weiterhin auf seinem Standpunkt, erteilt der Shaykh, nach drei vorgesehenen Ultimaten, den Auftrag an die Männer seines Bezirks, das Haus des Verweigerers zu zerstören. Was jedoch, wenn man den Aussagen der Gewährsmänner Glauben schenkt, noch nie eingetreten sein soll.

Bei komplexen Streitfällen, deren Lösung auf den höheren Ebenen der Entscheidungsfindung vorbehalten bleibt, gewinnt die Beibringung von Bürgen (ḍamin/ḍumanā oder kafīl/kufalā) an Gewicht; der Bürge garantiert für die Enthaltung des Streitpartners von weiterer tätlicher Auseinandersetzung sowie für die Bereitschaft der Annahme des Schiedsspruchs (ḥukm). Das Bürgschaftssystem sieht aber auch noch die Einsetzung eines Nachbürgen, der Bürge eines Bürgen (kafīl al-radm oder nur radm/rudamā), und den Mitbürgen (ṣawān), meist

ein Blutsverwandter von einem der Streitpartner (gharīm/ghuramā), vor. Ihre Einschaltung erweist sich naturgemäß von der Komplexität des Streitfalles abhängig. Wenn die Bürgen beider streitenden Parteien sich verbünden, nennt man diese gemeinsame Bürgschaft „shabk" (DRESCH: 1987, 70). Den Shaykh, der in einem Streitfall (qa'idah/qawa'id, mawqif) vermittelt, bezeichnet man als „shaykh al-ḍamān", Shaykh der Gewährleistung (SERJEANT: 1977, 229). Für Vermittler werden außerdem die folgenden Synonyme gebraucht: muwassiṭ, ḥākim und muḥākkim.

Im Rechtsgang ist die Möglichkeit vorgesehen, den Schiedsspruch (ḥukm) anzufechten, indem man einvernehmlich mit dem bisherigen Vermittler an einen anderen gelangt. Im Hochland führen sie die Bezeichnung „far'/furū'"; im Mashriq des Yemen „murāghah/murāyigh" (MÜLLER–RHODOKANAKIS: 123b; ABŪ GHĀNIM: 265f.).

Im Prozedere des Schiedsverfahrens spielt die Übergabe von Dolchen, besonders aber von Gewehren (banādiq al-'adl, Gewehre der Gerechtigkeit) an den Vermittler als Pfand für die Absicht, den Streitfall zu lösen, eine große Rolle; auch dem Bürgen werden Gewehre in gleichem Sinn übergeben. Es muß zwischen den Gewehren, die man als Pfand seiner guten Absicht und den Gewehren, die man als Buße bzw. Entschädigung an den Streitpartner übergibt, unterschieden werden. Seit der Einführung der Feuerwaffen – die Yemeniten haben bis zur Ankunft der Osmanen den Gebrauch dieser Waffengattung nicht gekannt – entwickelte sich ein kompliziertes System der Abgabe von Gewehren bei der Regelung von Streitfällen (AL-NAHRAWĀLĪ: 21). Wahrscheinlich haben die Gewehre hierbei ältere Waffentypen ersetzt, denn man verwendet auch den allgemeinen Ausdruck „ṣilāḥ al-'adāl" (Waffen der Gerechtigkeit). Die Abgabe von Gewehren repräsentiert einen wesentlichen Bestandteil im Rechtsverfahren, sie zu leisten ist Pflicht. Dem jeweiligen Rechtsfall angemessen, werden sie besonders bezeichnet. Die Nomenklatur variiert von Stamm zu Stamm und bedarf noch eingehenderer Untersuchung. In Arḥab unterscheidet man z. B. „banādiq al-naṣaf" (Gewehre der Gerechtigkeit), „banādiq al-wafā" (Gewehre der Erfüllung), die bei Vergehen ohne tödliche Folgen zu leisten sind; „banādiq al-ṣubrah" (Gewehre des Erduldens) die bei leichteren Verletzungen zu leisten sind oder „banādiq al-ḥayy wa'l-mayt" (Gewehre für Leben und Tod), die einen Teil der Wiedergutmachung bei schweren Verletzungen und bei gewaltsam herbeigeführten Todesfällen ausmachen (ABŪ GHĀNIM: 268f.; DRESCH: 1987a, 12, 77, Anm. 16; GLASER:

1884, 177b). Die Auffassung von P. BOURDIEU (1979, 35), die er auf Grund seiner Erhebungen unter den Berbern vertritt, daß die Gewehre als die symbolische Verkörperung der Agnaten fungieren, bedarf weiterer Untersuchung. Zu Schiedsgerichtsverfahren, soweit sie aus Dokumenten bekannt sind, vgl. SERJEANT: 1951 und DRESCH: 1987.

In der Rechtsfindung bedient man sich außer dem Anhören von Zeugen, der Eidesleistung (yamīn,'ahd) und der Inanspruchnahme des Ordals (bish'ah). Für die Eidesleistung wird in der oben bereits beschriebenen Weise ein Kreis gezogen, den man „khaṭṭ allāh" (Kreis Gottes) nennt, in dessen Mitte der Eidesleister tritt. Nachdem der Ankläger nochmals seine Anschuldigung vorgebracht hat, leistet der Angeklagte dann den Schwur. Das Ordal wird von einem hierfür zuständigen Spezialisten (mubashi') durchgeführt und besteht darin, daß demjenigen, der sich dem Ordal unterzieht, dreimal mit glühendem Eisen über die Zunge gestrichen wird. Lassen sich danach keine Spuren einer Verletzung feststellen, gilt der Betreffende als unschuldig (vgl. Punkt 3. 2. 2.)

Der Ausgleich eines Streitfalles erfolgt durch Kompensation (gharāmah), teils durch Geld (tasrih, Entlastung) und Tieren (ghallāq, das Verfallene). Bei Blutvergehen konnte im Rahmen der Blutgeldverhandlungen auch z. B. bei den B. Hushaysh von der geschädigten Familie ein Mädchen aus der Familie des Täters als zusätzliche Entschädigungsleistung verlangt werden. Ein solches Mädchen wird „bint al-'adāl" genannt. Es wird in Begleitung eines weißen Stieres, dessen Hörner bekränzt sind, in das Haus der geschädigten Familie überbracht. Zusätzlich zu den zu leistenden Kompensationen wird den Vermittlern ihre Tätigkeit entgolten.

2. 3. 12. Krieg:

Gewohnheitsrechtlich müssen wir zwischen dem eigentlichen Krieg (ḥarb) und Viehraub (ghazw) unterscheiden, letzterer trifft auf die im östlichen Yemen (inklusive des östlichen Hochplateaus) lebenden Nomaden zu. Allerdings bezeichnet unter den seßhaften Stämmen der Begriff „ghazw" Gewaltaktionen während lang andauernder Konflikte (fitnah/fitan), wird aber auch als Synonym für „ḥarb" gebraucht. Rechtlich qualifiziert ist der Krieg als die gemeinsame Angelegenheit des Stammes, wobei allerdings nicht alle Gruppen eines Stammes verpflichtet sind, an kriegerischen Auseinandersetzungen teilzunehmen. In der Regel sind nur die vom Konflikt betrof-

fenen Gruppen in die Kampfhandlungen involviert. Ein ghazw wird von einzelnen Individuen oder im Verein mit Verwandten oder Freunden durchgeführt.

Ein Krieg wird vom Shaykh des Stammes erklärt. Unter der Voraussetzung des Konsens seitens der Vertreter der einzelnen Linien; meist wird für die Dauer des Konflikts ein Kriegsführer ('aqid) gewählt. Die Friedensverhandlungen werden durch Vermittler initiiert. Diese Funktion können entweder ein angesehener Shaykh oder in gravierenden Fällen ein Komitee von in hoher Wertschätzung stehenden Shaykhs (ladjnah al-mashāyikh) ausüben. Nach Ed. GLASER beginnen diese Verhandlungen mit dem Sühneopfer (weiße Stiere), dargebracht von jener Gruppe, die an dem Zustandekommen eines Friedens interessiert ist. Eine Abordnung dieser Gruppe begibt sich vorerst in das Lager des Feindes, um zu klären, ob ein solches Opfer angenommen werden würde.

Im Falle der Akzeptanz treten die Shayks der im Streit stehenden Gruppen und einige meist angesehene ältere Stammesmitglieder zusammen, um über die Entschädigungsleistungen für die während der Kampfhandlung entstandenen Schäden (Todesopfer, Verwundungen, Verluste an Sachgütern etc.) zu befinden. Nach erzielter Einigung und erfolgten Entschädigungsleistungen, gilt der Friedenszustand als wiederhergestellt. Über Details der Entschädigungsleistungen informiert P. DRESCH: (1986, 314f.; 1987a).

2. 3. 13. Asylrecht:
'Alīt = tu es en sûreté (LANDBERG: Glos. Dat. 2324); amant = die Sicherheit ist dir garantiert (LANDBERG: cit. opp. 115). Diese Formel besagt lediglich, daß dem Flüchtenden (naqīl/naqā'il) vorübergehend Aufenthalt und Schutz von demjenigen, bei dem er Zuflucht gefunden hat, gewährt wird. Das Verfahren ist weitaus komplizierter, als es GLASER vermeint, denn es bedarf hierzu der Zustimmung der Lokalgruppe (vgl. DOSTAL: 1985, 209f.).

2. 3. 14. Ḥalīf-Institution:
Einfach umschrieben, stellt sie eine Art Partnerschaft von je einem Angehörigen zweier verschiedener Stämme dar. Die Aufgabe eines Ḥalīf besteht darin, in seiner Stammesgesellschaft die Interessen seines Partners wahrzunehmen bzw. für die Schlichtung eines Konflikts zu sorgen. Dieses auf dem Prinzip der Reziprozität begründete Rechtsverhältnis kann das Aufkommen von intertribalen Konflikten minimalisieren (DOSTAL: 1985, 211f; ROSSI: 1948, 21).

GLASER gibt in seinem Tagebuch (Bl. 13r.) den Inhalt eines Ḥalīf-vertrages wieder: „ḥamaltu al-ḥilf al-taqī al nagī li Faḍlī Aḥmad ārithu li-ma'rūthi 'alā man ḥablī yaruda-hu wa djuhdī yama'u 'alā silf al-qabā'il". Frei übersetzt lautet der Vertrag: „Ich habe die Einhaltung des ehrenvollen Bündnisvertrages mit Faḍlī Aḥmad übernommen. Wenn (seinerseits) eine Forderung (bezüglich seines Eigentums) gegen ein Mitglied meiner Verwandtschaftsgruppe besteht, werde ich (das Mitglied meiner Verwandtschaftsgruppe) bewegen, dieses ihm zurückzuerstatten. Soweit ich es vermag, werde ich (solche Übergriffe) der rechtlichen Tradition der Stämme entsprechend verhindern".

2. 3. 15. Rechtsbrauch bei Verhandlungen:
Der Versammlungskreis wird „Khaṭṭ al-shaykh" genannt, meine Gewährsmänner bezeichneten ihn auch als „Khaṭṭ al-mawqif", anstelle von „Khaṭṭ" wird gelegentlich auch „ḥalqah" (Ring) gebraucht. Das Rammen einer Waffe oder eines Stocks in den Boden ist der symbolische Akt der Inbesitznahme. Der Überlieferung nach, hat der Vorfahre des Abū Ghānim das Areal der heutigen Siedlung Bayt Abū Ghānim, früher Shessarīm, dadurch in Besitz genommen, indem er sein Schwert in den Boden steckte. Aus Mārib berichtet GLASER über die vorübergehende Besitznahme von Land durch Beduinen folgendes: „Finden sie irgendein beregnetes Land, so steckt der zuerst angekommene einen Stab ins Land mit dem Ausruf: „Dies ist für mich!" Hier sät er nun, ob er auch ernten wird, weiß Gott allein." (Tagebuch XI. Bl. 121).

3. Über das tribale Gewohnheitsrecht in der östlichen Region des Yemen

In der folgenden Übersicht sind die Angaben Ed. GLASER's über das tribale Gewohnheitsrecht, die er zusammenhangslos in seinem Bericht über die Reise nach Mārib verstreut veröffentlicht hat, thematisch zusammengefaßt, da Glasers Aufzeichnungen bisher von der Fachwelt, ausgenommen E. ROSSI (1948), unberücksichtigt geblieben sind. Diese Notizen repräsentieren jedoch eine wichtige historische Quelle, die auf Grund der aktuellen sozio-ökonomischen Situation und ihrer Entwicklungstendenz, ausgelöst durch die Erschließung von Erdöllagerstätten in der östlichen Region des Yemen an Bedeutsamkeit gewinnen. Diese Aufzeichnungen können für sich keine syste-

matische und vollständige Erfassung des tribalen Gewohnheitsrechts in Anspruch nehmen; dennoch geben sie wichtige Daten für die Erforschung dieses sozialen Bereichs vor. Die relevanten Textstellen werden im Original zitiert.

3. 1. Allgemeine Daten

3. 1. 1. Vorbemerkung

GLASER akzentuiert den Unterschied zwischen islamischem Recht und Gewohnheitsrecht folgendermaßen: „Diese (die Beduinen; Einschub W. DOSTAL) kennen nichts anderes als ihre a'rāf ('yrf, silf, shar) genannten uralten Rechtstraditionen und haben eine heilige Scheu vor dem mohammedanischen Gesetze."[47] Über die Vertreter des islamischen Rechts in diesen Stammesgebieten berichtet er: „In Stämmen, welche einen Faqīh haben, wie beispielshalber Murād (wo es einen Faqīh in Djadīda und einen rechtskundigen Sayyid in Nadja' gibt), ist dieser der Richter in Erbschafts- und Eheangelegenheiten. Man appelliert gegen sein Urteil beim Faqīh al-Muhsin al-Yūsufī in Ḥizma, beim Faqīh Bākir in Al-Kasab oder auch Al-Kibs, ja sogar in Ṣan'ā', bei irgendeinem Rechtsgelehrten. Für die Durchführung des endgültigen Urteils sorgen dann die 'Uqqāl, denen auch die Erledigung aller übrigen Streitsachen, besonders die der wichtigeren politischen und kriegerischen, vorbehalten sind. Der Faqīh vertritt überhaupt den Islam. Ja, an großen Feiertagen versammelt er die Beduinen sogar zu einem Gebet, das in Ermangelung eines Gotteshauses in der Regel im Freien, in irgendeinem Wādī abgehalten wird. Wo es keine Geistlichen gibt, da kennt man die Vorschriften des Islam kaum vom Hörensagen. Da sind die uralten Stammesgebräuche allein maßgebend"[48].

3. 1. 2. Sozialer Status der Frau.

„Die Frau im südarabischen Stamme, die man gewöhnlich al-maklaf, pl. al-makālif heißt, das heißt Ort und Hort der teueren Liebe, seltener ḥurmah (pl. ḥarīm) oder mar'ah wird im allgemeinen hochgehalten und mit viel Zuvorkommenheit behandelt. Ich habe rührende Züge ehelicher Treue und Anhänglichkeit bei den Beduinen beobachtet. Im übrigen erfreuen sich die Frauen, so sehr sie sonst als Kaufob-

[47] MÜLLER-RHODOKANAKIS: 29a.
[48] Ibd.: 124a.

jekte betrachtet werden, des Schutzes jedes Mannes, gleichviel ob im eigenen Stamm oder in einem fremden. Sie tragen deshalb auch keine Waffen, bedürfen keines Sayyirs am Wege, kurz sie sind sakrosankt. Passiert nun einer Frau etwas am Wege, so wird seitens des Stammes der Beleidigten keinem Mitglied des Stammes, auf dessen Gebiet der Schimpf erfolgte, sīyār (Geleitschaft), qaṭāra (Gastrecht) oder ṣulḥ (Friede) gewährt, solange die Sache nicht ordnungsmäßig und nach den Regeln der a'rāf durch einen Shaykh geordnet ist. Das bezieht sich aber nur auf Überfälle, Beraubung und ähnliche Verbrechen, keineswegs jedoch auf Schändung der weiblichen Ehre. Für diese Untat gilt als einzige Sühne Mord oder Totschlag an allen Stammesgenossen des Übeltäters, deren man habhaft wird; denn der beleidigte Stamm befindet sich da im Zustande des muta'awwir, eines in den heiligsten Gefühlen Verletzten"[49].

3. 1. 3. Erlangung der Rechtsfähigkeit.

„Das gleiche wie für Frauen gilt auch für unbeschnittene Knaben oder Jünglinge (arghāl, plural von rughl). Als Unbeschnittener kämpft der Knabe nicht, trägt also keine Waffen und darf deshalb auch nicht behelligt werden. Sobald er jedoch (im allgemeinen etwa zwischen zwölf und sechzehn Jahren, bisweilen aber schon viel früher) den ersten Beweis von Tapferkeit, die Beschneidung, überstanden hat und dadurch zum radjul (Mann, pl. ridjāl und radjādjil) geworden ist, erhält er sofort djambiyyah und bunduq (Flinte oder Lanze) und hat dann alle Pflichten des Erwachsenen zu erfüllen"[50].

3. 2. Gewohnheitsrecht

3. 2. 1. Schiedsgerichtsverfahren

Vor Gericht, gleichviel wie dasselbe beschaffen ist, ob beduinisch oder mohammedanisch, gibt es zwischen den Qabā'il oder Bdū (Beduinen) und den Leuten des Ḥadjar (qarār und djīrān) keinen Unterschied. Die djīrān (und die qarār), auch ahl al-khums oder khamīs al-'Arab genannt, stehen nur sozial, politisch und in bezug auf das Waffentragen unter den Beduinen. Geraten nun zwei Leute in Streit, so legen sie ihn ihrem Shaykh oder 'Aqil vor. Dieser beurteilt den Fall vor allen Dingen nach seinem Umfang und den Schwierigkeiten, die er

[49] Ibd.: 134b.
[50] Ibd.: 135b.

bietet, und bestimmt nach Maßgabe seiner Auffassung, daß jede der beiden Parteien eine Anzahl Gewehre oder den Gegenwert à 2 Taler pro Gewehr als Bürgschaft für die Zahlung der Gerichtskosten, das heißt der Entlohnung des 'Aqil, deponiere. Nach Erledigung des Streitfalles zahlen dann die Parteien pro Gewehr 2 Mark (so von Djahm bis Ḥaḍramawt), wogegen sie die Waffen zurückerhalten. Der Verlauf der Verhandlung selbst gestaltet sich nun wie folgt:

Der mud'ī (Kläger) trägt seine Sache vor. Darauf kann sich der Angeklagte verteidigen (yettaqī, VIII. Form von waqā, yaqī), indem er beispielshalber sagt: yemna'nī Allāh! Mā 'andī ilu (lahu) ḥadha aṭ-ṭālab." Bei Gott, er hat diese Forderung nicht an mich zu stellen!" Darauf der Shaykh: Inn 'alā-l-mud'ī 'l-inwā 'alā-l-mudjid el-yemīn, wa 'alayhi ed-dīn wa rabb el-'alimīn, „dem Kläger obliegt es, Zeugen (den Beweis) vorzuführen, dem Leugner (Angeklagten) steht dagegen der Eid frei, welcher dem (jüngsten) Gericht (der Religion) untersteht und dem Herrn der Welten".

Der Kläger tritt nun den Beweis für die Berechtigung seiner Klage an. Überzeugt er aber weder den Shaykh noch auch den Angeklagten, dann kommt es zum Schwur, welcher wieder 2 Taler kostet. Hat der Geklagte mehrere Tatsachen zu beschwören, so kostet jeder einzelne Eid dieselbe Summe. Der Shaykh erklärt nämlich, der Fall sei seiner Ansicht nach nicht anders als durch „din" (Religion) zu erledigen, worauf einer der Streitenden mit der Djambiyyah einen Kreis auf den Boden zeichnet, oder wie man sich ausdrückt: jekhoṭṭ leh fī-l-qā „er macht ihm einen Strich am Boden". Derjenige, welcher den Eid leisten will, tritt in die Mitte des Kreises (yeṭmur wasaṭ el-khaṭṭ). Daraus spricht ihn sein Gharīm (Gegner, Partner) in folgender feierlichen Weise an: „'Alayk yā muḥallaf dīn el-hafhaf, dhī awwalhā yelhaf wa tālīhā yelhaf, dhī ṭūlhā ṭūl eṭ-ṭarīḳ wa sūdhā sūd el-abīd, 'alayk yà muḥallaf dīn, dīn minnī wa dīn min Allāh, dhī mā 'azabhā yeḥbil wā lā sībhā yeshbil wa lā 'ylbhā yidjbil wa lā djemmāhā yeqbil wa mā ghawayt astadallah Allāh!" Auf Deutsch beiläufig: „O du Eidesleister, bedenke über dir schwebt das Gottesgericht (die Strafe) des Abgrundes (Absturzes), dessen erstes Wehen Zertrümmerung bedeutet und dessen weiteres Wehen Zertrümmerung bedeutet, dessen Länge gleichkommt der Länge des ganzen Weges (aller Wege) und dessen (schaurige) Schwärze gleichkommt der Schwärze der Negersklaven, o Schwörender, über dich komme (wenn du falsch schwörst), ein Gericht (Strafe) von mir und ein Gericht (Strafe) von Gott! Nicht möge, was Jungfrau ist, schwanger werden und nicht möge etwa

schon vorhandener Same gedeihen und kein 'Ylb (Sidr) baum wachse weiter und kein Kameltreiber kehre heim! Und was du Irriges beschwörst, das möge Gott als Zeugnis (gegen dich) betrachten!"

Der Richterspruch erfolgt, und dann yefāsū banādiqhum, d. h. sie lösen ihre Flinten aus und gehen von dannen. Es gibt aber gleichwohl auch einen Appellationsgerichtshof bei den Beduinen. Ist nämlich die eine Partei mit dem Urteilsspruch nicht zufrieden und sagt dem Shaykh etwa: ghawīt 'alayya yā Shaykh! „Du hast dich in bezug auf mich geirrt, mir Unrecht getan, o Shaykh!" dann erwidert ihm dieser: „anā musāyirinnak 'and esh-shaykh fulān; addī lī bunduq el-mi'a wa anā esāyirek!" „Ich verweise dich (und zwar mich unterwerfend) an den Shaykh N. N.; gib mir die Hunderttalerflinte und ich verweise dich!"

Der Shaykh verlangt also eine Bürgschaft und Strafe für den Fall, daß sein Urteilsspruch auch beim zweiten Shaykh anerkannt wird, nicht weniger als 100 Taler! Lautet aber das neue Urteil gegen den Shaykh, wurde also sein Urteil (mashikhkhu oder ḥukmhu) umgestoßen oder kassiert, dann prozessieren beide (der Richter erster Instanz und der Appellant) vor dem zweiten Shaykh, ganz so wie zwei gewöhnliche Parteien; denn jetzt macht der Appellant den ersten Richter für alles verantwortlich[51].

3. 2. 2. Ordal.

Wird der in einem Beduinenprozesse geleistete Eid angezweifelt und angefochten (Yeksar el-mashad), dann kann man den Meineidigen oder falschen Zeugen (esh-shāhid el fādjir) ohne weiteres der bishā oder terbī' überweisen, d. h. ihn dem mubeshshi' oder murabbi' vorzuführen. Das ist eine gar merkwürdige Persönlichkeit, der mubeshshi'. Gewöhnlich ist es ein Sayyid, selten ein anderer vornehmer Mann, der diese Rolle spielt. Lahu ism „er hat einen Namen, ein Zauberwort" heißt es, und mit Hilfe dieses Zauberspruches unterscheidet er den Schuldigen vom Schuldlosen, erkennt er den Meineidigen und den Wahrhaftigen, weiß er anzugeben, wo eine gestohlene Sache verborgen wurde, wer der Dieb war und hundert andere Dinge, die irdischer Weisheit völlig entrückt sind... Es dürfte augenblicklich in ganz Südarabien kaum ein Dutzend mubeshshi' īn geben. Einer der bekanntesten ist Es-Selfī auf dem Djabel Raymah; ein anderer lebt in Nihm, ein dritter in El-Djāyif im Balad Hamdān, ein vierter im

[51] Ibd.: 122a–123b.

Faḍlīlande, einer auch im Gebiete der Āl Djahm usw. Am liebsten wenden diese gottbegnadeten Geheimwisser bei Eruierung von Schuld und Unschuld die Feuerprobe an, indem sie dem Verdächtigen ein heißes Eisen dreimal über die bloße Zunge ziehen. Bleibt keine Brandwunde und keine Röte zurück, dann ist der Mann unschuldig. Das glühende Eisen ist aber nicht das einzige Hilfsmittel, dessen sich der Gottesrichter in seinem terbī' (oder bish'a = Geheimkunst) bedient. Ihm steht in den meisten Fällen vielmehr auch die Astrologie zu Gebote, mit der sich jeder halbwegs angesehene mubeshshi' befaßt... Dem mubeshshi' kann man übrigens auch Streitfälle vorlegen, mit denen man keinen Shaykh befaßt hat. Es hängt lediglich von den beiden streitenden Parteien ab, ob sie sich gleich von vornherein dem terbī' (der bish'a) unterwerfen wollen[52].

3. 2. 3. Ehrung.

Verdienste fremder Araber um einen Stamm oder um ein Mitglied desselben werden durch die Bayḍā öffentlich anerkannt, indem man im Hauptorte (Markt oder Versammlungsplatz) unter Verkündigung und Verherrlichung der verdienstvollen Tat ein weißes Fähnlein (Bayḍā) aufpflanzt, eine ganz sinnige beduinische Ordensauszeichnung, da der Betreffende dadurch gewissermaßen zum Ehrenbeduinen proklamiert wird[53].

3. 2. 4. Gastrecht.

Vornehme Leute, d. h. 'Uqqāl, Sharīfe und dergleichen werden vom Amīr bewirtet. Andere Gäste, deren Zahl 12 nicht übersteigt, werden den Kayyālīn überwiesen. Übersteigt die Zahl der Gäste 12, so werden sie insgesamt an die Kaufleute verteilt. Dies ist der Fall bei den Ghazawāt oder Raubzügen, besonders, wenn die Räuber besiegt worden sind und unverrichteter Dinge abziehen mußten. Sie werden dann wie Gäste behandelt, und wäre der Raubzug selbst gegen die allzeit getreuen Untertanen des Amīr unternommen worden! Bei einem solchen Masseneinfall von Gästen obliegt jedoch stets dem Amīr die Pflicht, das Fleisch beizustellen, sei es einige Hammel oder ein Kamel, so daß auf die Kaufleute nur die Lieferung des Brotes entfällt. Ebenso werden die Beduinen verteilt, wenn sie als „Solda-

[52] Ibd.: 124.
[53] Ibd.: 134b.

ten" nach Mārib berufen werden. Es besteht also in Mārib, wie man sieht, ein regelrechtes Einquartierungsgesetz.

Einzelne Beduinen oder Wanderer, welche Mārib passieren und ein Mittagsmahl wünschen – in Mārib gibt es keine Herberge –, feuern vor dem Haus des Amīr einen blinden Gewehrschuß ab, worauf der Hausherr die Fremden unweigerlich in den Diwan führt und sofort Auftrag zur Bereitung der Mahlzeit gibt[54].

3. 2. 5. Tötung.

Handelt es sich um Totschlag oder Mord an einem Stammesgenossen, dann muß der Angeklagte, wenn er freigesprochen werden will, 44 Entlastungszeugen beibringen, welche seine Unschuld durch einen Eid bekräftigen. Kann er das nicht und wird er schuldig befunden, dann wird die Todesstrafe vollzogen; aber nicht gerade an dem Mörder selbst, sondern es genügt, wenn irgendein Mitglied seiner Sippe, gleichviel welches, erschlagen oder erschossen wird. Die klägerische Partei kann sich jedoch, wenn sie will, mit der diyah (Sühnegeld) begnügen. Diese beträgt in der Märiber Gegend (Djahm etc.) 770 Taler für jeden Getöteten, und zwar ohne Unterschied des Standes oder Ranges, gleichviel ob Beduine, Shaykh oder Sharīf also ganz im Gegensatz zu den Bakīlstämmen, wo die diyah für einen getöteten Sayyid oder Sharīf bedeutend größer ist als die für einen Shaykh und diese wieder größer als für einen einfachen Qabīlen. Daß das Sühnegeld in einem so geldarmen Lande nicht in Gold und Silber bezahlt werden muß, versteht sich von selbst. Schafe, Kamele, Waffen etc. werden, nach bestimmter Taxe, an Stelle des baren Geldes auch angenommen[55].

3. 2. 6. Verstoßung aus dem Stamm.

Aus dem Stammesverband verstoßenen Mitgliedern widmet man eine Razīmah, einen Steinhaufen am Marktplatz, um anzudeuten, daß die betreffenden so viel wie gestorben und begraben sind[56].

3. 2. 7. Errichtung von Schandpfählen.

Dagegen wird für mißliebige oder solche Fremde, die dem Stamm oder einem seiner Mitglieder eine ganz besondere Unbill angetan

[54] Ibd.: 29b.
[55] Ibd.: 123b.
[56] Ibd.: 134b.

haben, welche nebst der ihren Fortgang nehmenden Stammesrache auch noch eine persönliche Sühne erheischt, auf demselben Platze ein verkohlter Holzpflock (Lāimah) aufgestellt, als Zeichen, daß der Betreffende nicht nur im Stammesgebiete, sondern wo immer man seiner habhaft werden kann, vogelfrei ist[57].

In der Schilderung des bereits erwähnten Konfliktes zwischen dem Sharīf von Mārib und den Āl Djahm (s. S. 106) beschreibt GLASER die Setzung der Schandpfähle: Er pflanzte auf dem Dünenhügel vor dem westlichen Tore von Mārib zwei angebrannte Hölzer oder Pfähle von der Länge von zirka 2 m auf, sogenannte Lawā'im (Singular = la'imah, auch djidhnah genannt) gegen 'Abderraḥmān und dessen Kompagnon in Ṣirwāḥ. Das Aufpflanzen einer Lā'imah ist nach den Stammesgebräuchen und Anschauungen der größte Schimpf, den man einem Qabīlen antun kann und trifft nicht nur diesen, sondern den ganzen Stamm. Die Lā'imah entspricht einer öffentlichen, für das ganze Landesgebiet gültigen Kundmachung, daß N. N. ein ehrloser, wortbrüchiger Mann sei, der, falls er ertappt wird, als vogelfrei zu betrachten ist. Gleichzeitig gilt die Schande dem ganzen Stamme, welchem der Gharrab – so heißt man den Ehrlosen, dem man die Lā'imah oder Djidhnah gestellt hat –, angehört, und niemand hat das Recht, einem Angehörigen dieses Stammes im Lā'imahgebiete sicheres Geleite (tasyīr) zu geben. Angehörige anderer Stämme machen sich natürlich über den Gharrāb und dessen Stamm nach Kräften lustig. Ein an den Pranger Gestellter findet die gleiche Behandlung in Arabien wie in Europa; er ist für die „gute Gesellschaft" unmöglich geworden. Schämt sich nun der Stamm des Gharrāb, so erlegt er eine bestimmte Anzahl von Gewehren oder sonstigen Waffen, welchem Beispiele auch der Ankläger folgt, zu Handen irgendeines Vornehmen, welcher den Streit schlichtet. Die erlegten Waffen sind nichts weiter als Unterpfand (ḍaman) dafür, daß man sich dem Urteilsspruche des Schiedsrichters unterwirft.

Nach Aufpflanzung der Lawā'im vor Mārib herrschte natürlich zwischen den Ashrāf und den Āl Djahm Kriegszustand. Sie plünderten sich gegenseitig, wo sie nur konnten und, erwischten die Sharīfe einen Djahmiten oder diese einen Sharīf, dem es nicht gelungen war – es gelingt gegen Geld oder gute Worte aber fast immer, einen Verräter zu finden – einen Sayyīr zu engagieren, so wurde er erbarmungslos niedergemacht[58].

[57] Ibd.: 134b.
[58] Ibd.: 76b.

Bezüglich der Entfernung der Lawā'im: Erst am nächsten Tag, Sonntag 15. April, kamen sie in das Haus des Amirs, trotzdem dieser sich geweigert hatte, die Lawā'im umzuwerfen, bevor die Shaykhs 20 Gewehre als Beweis ihres Wunsches, Frieden zu wollen, niedergelegt hätten[59].

3. 2. 8. Kriegsrecht.

Ebenso wie die Ghazawāt werden auch die gewöhnlichen Feld- oder Raubzüge der Beduinen durchgeführt. Bei den Beduinenkämpfen gibt es nun die eine oder andere erwähnenswerte charakteristische Eigentümlichkeit. Vor allem die Haltung der Frauen in den Kämpfen. Wenn der Stamm ausmarschiert, so reitet eine der Frauen, womöglich die hübscheste, hoch zu Kamel mit. Sie muntert die Kämpfer auf, indem sie deren Ehrgefühl anruft. Während des Gefechtes bleibt sie seitwärts, aber immer hoch zu Kamel, und spornt die Mutlosen und Feigen an. Es gilt als die größte Schande, nach der Rückkehr aus der Schlacht von der muzayyinah – so heißt die Amazone – als feig bezeichnet zu werden. Auf die beiderseitigen muzayyināt wird nicht gefeuert. Diese Einrichtung erinnerte mich an einen ähnlichen Gebrauch in der Tihāma. Dort werden die Qabīlen nur selten durch Trommelwirbel oder durch männliche Ausrufer zum Ausrücken aufgefordert, sondern zumeist durch ein eigens dazu bestimmtes altes, häßliches Weib, das in Männerkleidern von Zelt zu Zelt, von Lager zu Lager eilt und überall jämmerlich lamentiert und die Feigheit ihres Stammes beklagt, während sie gleichzeitig die Tapferkeit des Gegners lobt. Wer nicht augenblicklich zur Waffe greift, den überhäuft sie mit unsäglichen Flüchen, Verwünschungen und Unflätigkeiten. Eine andere Eigenheit der Beduinenkämpfe ist folgende: Springt z. B. während einer Attacke einer der Überfallenen auf den ersten besten der Angreifer und legt diesem die Djambiyyah (Gürtelmesser) mit den Worten an den Hals: „ent temna'nī?", „schützest du mich (vor dem Erschossenwerden)?", d. h. „stehst du mit deiner Ehre dafür ein, daß mein Leben und mein Gut geschont werden?" und der so Angeredete antwortet: „marḥabammbak!" (grammatisch: marḥaban bika), so hat der erstere nichts weiter zu fürchten, denn das marḥabammbak ist für die ganze attackierende Partei maßgebend. Erhält der Mutige aber nicht sofort und augenblicklich die Antwort marḥabammbak oder marḥabāmmbak mārḥa-

[59] Ibd.: 86b.

bin, shahīd allāh, „willkommen seiest du mir, willkommen, Gott zum Zeugen!" so schneidet er dem Angeredeten unverzüglich die Kehle durch. Es läßt sich denken, daß in den meisten Fällen das marḥabammbak schleunigst gegeben wird. Dies rettet jedoch den einen oder etwa noch diejenigen, für welche er das man' verlangt hat. Alle anderen kämpfen ruhig weiter. Auch von weitem schon fragen sie so an, indem einer einen bestimmten Mann aufs Korn nimmt. Besonders tun das einzelne, denen von größeren Haufen ein Überfall droht. Der Einzelne rettet sein Leben, indem er, noch ehe sich's die andere Partei, die vielleicht gar nicht an einen Angriff denkt, versieht, sofort einen aus der Gruppe scharf aufs Korn nimmt und ihn fragt, ob er ihm meni (Retter, Beschützer) sein will. Gewöhnlich ruft ihm die Zielscheibe sofort zu: marḥabāmmbak wa-bunduqak! „Sei mir willkommen, du und deine Flinte!" d. h. „du und deine Flinte seid gerettet!" Kämpfen zwei Parteien und werden sie endlich des Kampfes müde, so ruft einer seinem Gegenüber zu: bāne 'taliq oder bā neta 'āliq? „Ketten wir uns (unser Schicksal) aneinander?" d. h. „Bist du einverstanden, daß wir das Gefecht sistieren?" Gibt der Befragte eine zustimmende Antwort, so fragt man sich gegenseitig: Wadjak 'alā khubratak oder wadjhak 'alā rab'ak? „Bürgst du mit deiner Ehre (mit deinem Gesicht) für deine Genossen?" Wenn die beiden Partner sich gegenseitig diese Bürgschaft zugesagt haben, ruft es jeder seinen Kampfgenossen zu; sofort werden die Lunten gelöscht und die kämpfenden Brüder beider Parteien zünden ein gemeinsames hell loderndes Feuer an, um friedlich miteinander zu schmausen und zu scherzen. Die Verlustbilanz wird in einem solchen Moment nicht gezogen. Am nächsten Morgen setzen sie vielleicht den Kampf wieder fort. Mißlungene ghazawāt schließen sehr häufig mit einem so friedlichen Schmause. Über die Art und Weise der Friedensschließung und der Abrechnung, besonders über die merkwürdige Regel, daß diejenige Partei, welche weniger Tote zu verzeichnen hat, der anderen, also streng genommen, der verlierenden, die überschüssigen Toten bezahlen muß, habe ich im Jahrgange 1884 der Petermannschen Mitteilungen berichtet; ebenso wurde schon oben über das Hoheitsrecht der Wegsicherheit (sayyīr) und über das Asylrecht das Nötige mitgeteilt[60].

[60] Ibd.: 35a.

3. 2. 9. Ghazw.

Die Verteilung der Beute erfolgt entweder auf dem Wege oder in der Nähe des eigenen Landes, wo die Teilnehmer auseinandergehen. Der Verteilungsmodus ist im allgemeinen folgender:

Jeder Reiter (zu Pferd) erhält vorweg eine sogenannte khīrah oder ʿadhīḳah von einem Kamel und für jedes zugrunde gegangene Pferd werden dem Eigentümer 4–5 Kamele gegeben. Desgleichen bekommt der Anführer oder ʿaqīd des qawm (Kriegsschar, Plünderungsschar) und der sogenannte ḍamin je eine ʿadhīqah oder ʿadhdhāq. Der ḍamin ist ein vornehmer Beduine oder Sharīf, welcher die Verteilung der Beute nach bestem Wissen und Gewissen vorzunehmen hat und dessen Anspruch in Sachen der Beutereparation wie auch bei Schätzung des Wertes der einzelnen Kamele sich jeder Teilnehmer unterwirft. Erst wenn die verschiedenen ʿadhāʿiq (Plural von ʿadhīqah) vorweggenommen sind, wird der Rest in genau gleichem Ausmaße (jedes Tier mit seinem vom ḍamīn bestimmten Wert in Rechnung gestellt) unter alle Teilnehmer, den ʿaqīd und den ḍamīn inbegriffen, verteilt. Ist jedoch die Beute nur klein, dann wird sie zu Geld gemacht und es entfällt weder auf die ʿaqādah (Anführerschaft) noch auch auf den ḍamīn eine volle ʿadhīqah. Zu den ʿadhāʿiq rechnet das qawm auch die Ehrengeschenke (gewöhnlich 1 Kamel, 1 Kuh oder einige Schafe), welche an die Häuptlinge der auf der Heimreise zu durchziehenden Gebiete auf Verlangen verabfolgt werden. Um diese Geschenke zu ersparen, vermeidet das qawm mit seiner Beute gewöhnlich die Wohnsitze der befreundeten Häuptlinge oder zieht in aller Stille bei Nacht an denselben vorbei. Die Häuptlinge jedoch sind auch ihrerseits wachsam und lassen sich nur selten ihre ʿadhīqah oder richtiger khīrah entgehen, selbst auf die Gefahr hin, daß sie dem qawm meilenweit nacheilen müssen. Es gelingt ihnen dies in der Regel, da das qawm ohne Sayyīr samt seiner Beute vogelfrei wäre, mit dem Sayyīr aber stets gewiß sein kann, daß der Häuptling des Sayyīr rechtzeitig Nachricht erhält.

War jedoch der überfallene Stamm avisiert und mißlingt die maghzā oder ghazwah, dann ziehen die Razzianten (das qawm oder qōm) mit hängenden Köpfen ab und nehmen die Gastfreundschaft der anderen Stämme, oft sogar des überfallenen Stammes in Anspruch. Ghazawāt werden gewöhnlich nur gegen schwache Stämme und gegen solche, die sich in Not und Elend befinden, gegen die feindlichen Stämme aber immer unternommen. Der überfallene Stamm wartet gewöhnlich einen günstigen Zeitpunkt ab, um sich zu

rächen; nie führt er die Rache aus, so lange er und seine Kamele am Hungertuch nagen[61].

3. 2. 10. Über das Sayyīr-Verhältnis.

Gewohnheitsrechtlich wird der Schutz von Leben und Gut Stammesfremder in einem Stammesgebiet durch den Sayyīr oder Rafīq garantiert. Glaser schildert eindrücklich die Rechtswirksamkeit dieser Reisebegleiter in einer Konfliktsituation, in die er und seine Reisegefährten auf der Rückreise von Mārib im Wādī Ḥarib mit den Āl Qarāmīsh gerieten:

„In diesem kritischen Augenblicke pflanzte sich der Mubārak ben Musfir (unser Sayyir) vor mir auf und schrie den Wütenden zu: „Erst erschießt ihr mich und dann meine Sayrāt (Schutzbefohlenen)!" Glücklicherweise waren etwa zehn andere Ghamiten, allerdings Todfeinde des Amīrs da, darunter sogar der Sohn jenes 'Abderraḥmān aus Ṣirwāḥ, gegen den der Amīr in Mārib die Lawā'im aufgesteckt hatte. Als sie ihren Stammesgenossen Mubārak zwischen Tod und Schande schweben sahen – denn das Töten oder Zurückweisen der Sairat oder das Verlassen derselben seitens des Sayyīr gilt als ewige Schande nicht nur für den Sayyīr, sondern für den ganzen Stamm – da vergaßen sie alle Feindseligkeiten und stellten sich wie ein Mann auf unsere Seite. Damit hatten wir viel gewonnen, da sich nun die Rauferei zwischen Ghamiten und Qarāmīsh, also streng genommen zwischen Stammesgenossen abwickelte. Die Āl-Qarāmish sind nämlich ebenso wie die Ghamiten ein Djebrīstamm. Während man uns einen Moment in Ruhe ließ, bewarfen sich die feindlichen Stammesbrüder gegenseitig mit Steinen – unter Arabern desselben Stammes wird nicht sofort zu den Waffen gegriffen –, und gar mancher edle Djahmī- und Qarmūshkopf wurde dabei blutig geschlagen. Am ärgsten setzte man den beiden Sayyīrs zu, die das Unerhörte gewagt hatten, einem „Türken" Stammesgeleitschaft zu geben[62].

[61] Ibd.: 34b.
[62] Ibd.: 103a.

MARGINALIEN

3. 1. Allgemeine Daten

3. 1. 1. Vorbemerkung:

Zu „shar' al-qabā'il" vgl. ROSSI: 1948, 7f.; zu „silf" vgl. LANDBERG: Glos. Dat., 1967. Bezüglich des Verhältnisses islamisches Recht–Gewohnheitsrecht s. ROSSI: 1948, 9ff. 34; RATHJENS; GRÄF: 1973; OBERMEYER: 1981. Der Letztere hat seinen Angaben zufolge, unter den Murād in der Umgebung von Mārib Daten über das Gewohnheitsrecht erhoben; sein Beitrag enthält jedoch keine substantiellen Informationen.

3. 1. 2. Sozialer Status der Frau:

Die Bedeutung des Wortes „maklaf/makālif" ist unklar; nach LANDBERG: Glos. Dat. 2582 übersetzt als femme mariée, épouse; ROSSI: (zitiert nach LANDBERG) mit donna o femina in generale. „Mar'ah", von ra'ā abgeleitet, dürfte dem Terminus „shawfah" entsprechen, bezeichnet also diejenige, die man rechtens sehen darf (vgl. dazu LANDBERG: Glos. Dat. 1055). „Qaṭārah" bezieht sich auf Gastlichkeit (LANDBERG: Glos. Dat. 2505). „Muta'wwir" umschreibt den Zustand der Ehrverletzung in bezug auf eine Frau. Zu 'ār vgl. SERJEANT: 1951, 162; ferner LANDBERG: 1961, 173.

3. 1. 3. Erlangung der Rechtsfähigkeit:

Der Terminus „rughl/arghāl" für unbeschnittene Knaben entspricht der unter den Stämmen des östlichen Hochlandes gebräuchlichen Bezeichnung „murghil". Der von GLASER behauptete Zusammenhang zwischen Beschneidung und Waffentragen, d. h. der Erlangung der Rechtsfähigkeit, entspricht nicht der sozialen Wirklichkeit, da das Alter der Initianten bei den verschiedenen Stämmen variiert (vgl. DOSTAL: 1967, 79, 81f.). Hierbei sollte nicht übersehen werden, daß man infolge der mit dem Beschneidungsfest verbundenen Kosten vielfach mehrere Kandidaten unterschiedlichen Alters initiiert. Es kann daher durchaus vorkommen, daß bereits ein noch nicht beschnittener Knabe Waffen trägt, wenn ihn sein Vater dafür als würdig erachtet. Dieser Sachverhalt ist auch THESIGER (1949, 23) aufgefallen. Zur Beschneidung in Südarabien s. LANDBERG: 1901, 484ff.

3. 2. Das Gewohnheitsrecht

3. 2. 1. Schiedsgerichtsverfahren: s. Marginalien Punkt 2. 3. 11. Die Qarrār, wie sie von GLASER beschrieben werden, entsprechen der ḥaḍramitischen sozialen Gruppe der Masākīn Ḥadar (vgl. Kap. III Abschnitt 5). Zur Eidesleistung in einem Kreis vgl. LANDBERG: 1898, 135f. Mud'ī (Kläger) sollte mudda'ī lauten (vgl. ROSSI: 1948, 5). Zu 'inwā (Beweis) s. ROSSI: cit. opp. 5; vgl. dazu die 'inwā-Sitte als Geste zur Aufnahme sexueller Beziehungen in Anhang I.

3. 2. 2. Ordal:
Siehe dazu die Bemerkungen im ersten Teil der Marginalien (Punkt 2. 3. 6.). „Murabbi'" als Synonym für den mubashshi' war meinen Informanten nicht geläufig, ebenso das Wort „terbi'". Meine Gewährsmänner bestritten den von GLASER erwähnten Gebrauch der Astrologie beim Ordal, gaben aber zu, daß es Mubashshi'īn gäbe, die auch als Astrologen (manadjdjimūn), besonders wenn sie Manṣabs wären, tätig seien. Im Oberen-Yafi'-Land praktizieren die Shaykhs das Ordal (vgl. SERJEANT: 1971, 77).

3. 2. 6. Verstoßung aus dem Stamm:
„Razīmah/razāyim" Grabstein und Gedächtnisstein (LANDBERG: Glos. Dat. 1257). Beim Setzen der Razīmah wird der Name des Verstoßenen öffentlich vom 'Aqil oder dem Shaykh des Stammes bekanntgegeben; sie wird nach ca. 40 Tagen oder drei Monaten (Trauerzeit) entfernt.

3. 2. 7. Schandpfahle (lā'imah/lawā'im; djidhn): s. Kap. I. Abschn. 3
Das Wort „lawm" spielt in der gewohnheitsrechtlichen Praxis eine große Rolle. So gibt es z. B. „lawm-Geld", zwecks Wiederherstellung der Ehre (SERJEANT: 1971, 77); oder bestimmte Phrasen: „lawm 'alaik", a shame to you, „shāyim wa lāyim", anything what touches a man's honour (SERJEANT: cit. opp., 35, 45).

3. 2. 8. Kriegsrecht:
Unter dem Begriff „muzayyinah" versteht man eine weibliche Angehörige der sozial unterprivilegierten Gruppe der Muzayyinīn (vgl. DOSTAL: 1985, 190ff., 341f., 320f.). Daß gerade eine Muzayyinah die von GLASER beschriebene Rolle in der Schlacht spielte, ist höchst

unwahrscheinlich, denn als Symbol der Ehre des Stammes käme doch nur eine sozial ebenbürtige Frau hierfür in Frage. Zu dieser Sitte meinten meine Gewährsmänner, daß sie nur bei Stämmen des Djawf üblich gewesen sein soll. Sieht man von der ungewöhnlichen Rolle der von GLASER genannten muzayyinah ab, erinnert dieser Kriegsbrauch an die gleiche Rolle der Frau, wie sie in den „ayyam al-'arab" geschildert wird (vgl. LICHTENSTÄDTER: 17f., 21, 41f., 44, 80, 83; DOSTAL: 1958, 85f.).

3. 2. 9. Ghazw:
Wie in den Marginalien zu Punkt 2. 3. 12 hingewiesen wurde, muß gewohnheitsrechtlich zwischen dem eigentlichen Krieg (ḥarb) und Viehraub (ghazw) unterschieden werden; das letztere trifft auf die im östlichen Yemen (inklusive des östlichen Hochplateaus) lebenden Nomaden zu. Allerdings bezeichnet unter den seßhaften Stämmen der Begriff „ghazw" Gewaltaktionen während lang andauernder Konflikte (fitnah/fitān), wird aber auch als Synonym für „ḥarb" gebraucht. Bei den in diesem Abschnitt geschilderten Aktionen dürfte es sich um einen Plünderungszug handeln, der an und für sich in die Kategorie „ḥarb" fällt. Bei den Nomaden wird ein ghazw von einzelnen Individuen oder gemeinsam mit ihren Verwandten oder Freunden durchgeführt. Die Verteilung der Beute erfolgt meist durch das Los, wobei dem Anführer der Gruppe eine Zugabe zugestanden wird (vgl. THESIGER: 1959, 268).

Der von den Nomaden praktizierte Viehraub (ghazw) ist nicht nur als eine zwangsweise Vermehrung des Viehbestandes zu werten – es wurden nur Kamele geraubt –, sondern ist auch unter dem Aspekt der Erhöhung des persönlichen Prestiges zu sehen. Man sollte hierbei nicht übersehen, daß das Kamel in diesen Gesellschaften, soziales Statussymbol ist, woraus die Vergesellschaftung von sozialem Prestige und Reichtum an Kamelen verständlich wird (vgl. DOSTAL: 1983, 121f.).

„Ḍamīn" = Bürge; „'aqīd" = Anführer der militärischen Einheit (qawm) eines Stammes (vgl. DOSTAL: 1985, 240).

4. Auszug aus dem Tagebuch seiner ersten Reise über das Verhältnis gewohnheitsrechtlicher Praxis und türkischer Verwaltung

'Amrān, Sonntag 16. Dezember 1883[63]. Ich war den ganzen Tag und den größten Teil der Nacht hindurch mit dem Übertragen meiner

[63] GLASER: Geogr. Forsch. II./III. 1. T., 71r.

Inschriften und des sonstigen gesammelten geographischen Materials beschäftigt. Als wichtiges Ereignis dieses Tages ist bloß die Ankunft des Shaykh 'Ali Muthannī al-Qudaymī aus 'Araq nächst Nā'iṭ zu erwähnen. Dieser große Shaykh, von der türkischen Regierung der Ehre wegen mit einem kleinen Gehalt als Mudīr des Khārif eingesetzt, in Wirklichkeit wie alle Ḥāshid Shaykh absolut unabhängig. Er ist in Begleitung einer Abordnung kleiner Shaykhs und ca. 100 Mann von Bilād Ḥāshid 'Amrān eingetroffen, um hier eine schwebende Blut-Angelegenheit zu regeln. Einer der Verwandten des Shaykh 'Abdallāh Ṣār von 'Amrān wurde nämlich vor einigen Jahren auf dem Markt in 'Amrān von anderen Einwohnern dieser Stadt ermordet. Shaykh 'Abdallāh, der der türkischen Regierung unterwürfig ist, lieferte die beiden Mörder (Vater und Sohn) der Regierung aus, die sie in Ṣan'ā' einsperrte. Nun wandten sich die bestraften Mörder behufs Befreiung an ihre Ḥāshid Brüder (denn auch 'Amrān ist Ḥāshid), die dann auch mit großem Pomp in 'Amrān eintrafen, wo die Regelung der Angelegenheit, wie es scheint, auf ein Jahr verschoben wurde. Die Ḥāshid Araber anerkennen nämlich nicht das Recht der türkischen Regierung, einen ihrer Brüder, und wäre er auch Untertan der türkischen Regierung, nach anderem als arabischem Brauche abzuurteilen. Entweder sollte man beiden Mördern den Kopf abschneiden, oder sie in Freiheit setzen. Sie gar lange ohne Zweck einzusperren, wäre gegen arabische Gebräuche. Der Mord kann nur mit einem Tode bestraft werden. Diese Geschichte erinnert mich an zwei in Shibām erlebte ähnliche Vorfälle. Dort brachte man eines Tages einen Mann, der seit 9 Monaten von seiner Vaterstadt flüchtig ist, weil die Einwohner derselben (Shibāms) nicht gewillt sind, ihm in der Ermordung eines Einwohners eines benachbarten Hamdān Dorf, der seinen Bruder erschlagen hatte, beizustehen. Da unter allen Umständen bei den Arabern Blutrache genommen werden muß, so sucht der Unglückliche nunmehr andererseits Bundesgenossen, um das feindliche Dorf zu überfallen, oder richtiger den ersten besten Einwohner desselben, der ihm begegnet, niederzustechen. Die türkische Regierung natürlich widersetzt sich derartigen Vorhaben mit aller Energie und hat eben die Einwohner von Shibām, von denen sehr viele dem Appell ihres nach Blutrache dürstenden Bruders Folge leisten wollen, unter Androhung der Zerstörung ihrer Stadt, von jedem feindlichen Akt abgehalten. Einen Bruder des Ermordeten, den man zurückgebracht hatte, wollten sie einsperren, allein in derselben Nacht entfloh er wieder und treibt sich nun wieder in der Umgebung herum, um

Bundesgenossen zu suchen. Der zweite Fall betraf einen gewissen ʿAlī eḍ-Ḍofīrī. Dieser war vor Jahren auf dem Markte in Shibām mit Einwohnern dieser Stadt in heftigen Streit geraten und wurde von diesen der türkischen Regierung überliefert, die ihn nach der Insel Kamarān verbannte. Nach einem Jahr kam er wieder zurück und erschlug aus Rache den ersten besten Einwohner aus Shibām, den armen Kaufmann Korētī, der einige Waren nach Ṣanʿā' fahren wollte. Nunmehr wollen die Einwohner von Shibām an den Einwohnern von Ḍofīr Rache nehmen. Jedoch die türkische Regierung verhinderte sie mehrmals und verlangte andererseits von den Einwohnern Ḍofīrs die Auslieferung des Verbrechers. Allein diese ließen den Verbrecher (einen Bruder des Shaykh) entwischen und erklärten, denselben geächtet zu haben. Allein der Verbrecher sitzt ganz ruhig in Ḥāz oder zeitweilig auch in anderen Dörfern, wo er von den Einwohnern, die alle gegen die türkische Regierung gesinnt sind, unterstützt und verborgen wird. Der Wālī konnte sich in diesem Falle nicht anders helfen, als den Befehl zu erlassen, daß man diesen ʿAlī Ḍofīrī tot oder lebendig nach Ṣanʿā' bringe, und daß der, der diese Tat vollbringt, ein großes Trinkgeld erhält; allein bis heute scheint dieser Aufforderung in keiner Weise Folge geleistet worden zu sein. ʿAlī aber hat nunmehr den weiteren Entschluß gefaßt, einen Einwohner von Shibām, eventuell auch jeden ihm allein begegnenden Türken niederzuschießen. Es ist deshalb gegen Abend in der Umgebung von Shibām durchaus nicht sicher und für einen allein reisenden Türken auch im ganzen Hamdān-Land.

III. DIE REISEBEGLEITER EDUARD GLASERS – DIE SHAYKHS VON ARḤAB UND ḤĀSHID

Im Kap. II./6 haben wir den dramatischen Verlauf der Reise Glasers nach Arḥab und Ḥāshid verfolgt. Als Ergänzung zu dieser Darstellung ist die nachstehende Liste der Shaykhs, die ihn begleiteten oder als seine Kontrahenten auftraten, konzipiert, um eine, wenn auch vage Vorstellung über diese Persönlichkeiten zu vermitteln. Hierbei gibt die Tatsache, daß nicht alle Shaykhs von den Chronisten als erwähnenswert befunden wurden, Einschränkungen vor, die jedoch für die Einschätzung ihrer zeitgenössischen politischen Bedeutung aufschlußreich ist. Aus Gründen einer besseren Übersicht, werden die Shaykhs aus Arḥab und Ḥāshid getrennt voneinander zusammengefaßt, wobei wir uns nach der jeweiligen Stammesgliederung orientieren.

1. ARḤAB

Die Arḥab Stämme sind in zwei Gruppen gegliedert: in die Banī Zuhayr und Banī Dhaybān.

1. 1. Banī Zuhayr:

SHAYKH ḤAMUD ABŪ GHĀNIM
Stamm: ʿAyāl ʿAbdillah, s. AL-ḤADJARĪ I. 65
Die ʿAyāl ʿAbdillah gliedern sich in fünf Patrilinien:
ʿAyāl Muḥammad, ʿAyāl Hayy, ʿAyāl Mūsā, al-Ṣubayḥāt, al-Djalāmīd und ʿAyāl ʿUbayd (vgl. auch ABŪ GHĀNIM: 102).
Zur Genealogie der Shaykhs Abū Ghānim: Zayd (Abū Ghānim) – Shari ʿal-Munaṣṣir – Musaʿad – Ḥamūd – Ḥamīd – Aḥmad – ʿAlī – Faḍl (Autor des zit. Werkes). Vor den Shaykhs aus Bayt Abū Ghānim hatte Bayt Dhāmīs die Shaykh-Würde inne. Zu Abū Ghānim siehe AL-ḤADJARĪ: I., 622. Der Wohnort der Abū Ghānim ist Shassārīm, heute Bayt Abū Ghānim. Der Name des Ortes dürfte wahrscheinlich ein nicht-arabischer Name sein. In der lokalen Überlieferung wird das Wort vom arabischen shiṣṣār, spitzer Gegenstand, erklärt. Dieser Volksetymologie liegt die Überlieferung zugrunde, das Zayd (Abū

Ghānim) den Wohnort dadurch in Besitz genommen hätte, indem er sein Schwert so heftig in den Boden rammte, daß es durch die Wucht gespalten wurde.
Ethnologisch interessant ist die Höhlenbestattung; nur die Shaykhs wurden begraben.
Nennung bei GLASER: 1884, 172, 182, 204; Geogr. Forsch. II./III. 2. T., 100r./v., 103r., 105r./v., 107r., 122v.

SHAYKH ḤIZĀM RADMĀN
Stamm: seßhafte Banī ʿAlī. s. AL-ḤADJARĪ: I. 65; II. 610.
Zu Banī Radmān s. AL-ḤADJARĪ: I., 365, ohne besondere Angaben.
Nennung bei GLASER: 1884, 172, 205f.; Geogr. Forsch. II./III. 2. T., 106v.ff. 108r., 122v.

SHAYKH NĀṢIR AḤMAD
Stamm: nomadische Banī ʿAlī
Nennung bei GLASER: 1884, 172, 205f.; Geogr. Forsch. II./III. 2. T., 107v., dort voller Name genannt: Nasir b. Ahmad al-Rakiᶜ; 107v.f., 108r.f.

SHAYKH ʿABD AL-WASAʿA
Stamm: Bayt Marrān und Shākir, Bayt Sū, s. AL-ḤADJARĪ: I. 65.
Nennung bei GLASER: 1884, 173, 178, 180; Geogr. Forsch. II./III. 1. T., 96v., 97v., 98v., 2. T. 123r. dort voller Name genannt: ʿAbd al-Wasaʿa b. ʿAbd al-Wahhāb; galt als türkenfreundlich.

SHAYKH ḤIZĀM
Bruder von Shaykh ʿAbd al-Wasaʿa
Nennung bei GLASER: 1884, 172, 178, 180, 204ff.; Geogr. Forsch. II./III. 1. T., 98v.f.; 2. T. 100v., 103r., 123r., dort voller Name genannt: Ḥizām b. ʿAbd al-Wahhāb.

SHAYKH ḤASAN DAḤĪSH AL-QAṢĪR
Stamm: Bayt Marrān, s. AL-ḤADJARĪ: I. 65
Bruder des Shaykhs: Hādī: b. ʿAlī Daḥīsh al-Qaṣīr
Nennung bei GLASER: 1884, 172, 179f.; Geogr. Forsch. II./III. 2. T. 103r., 123r.

NAQĪB ʿABD AL-WAHHĀB RĀDJIḤ SINĀN
Stamm: Zindān, Khamīs al-Wāsiṭ
Nach AL-ḤADJARĪ: II., 432 sind die Al Sinān Mashāyikh von Arḥab. Der gegenwärtige Naqīb ʿAbd al-Waḥīd gab folgende Ahnenreihe an: Abd al-Waḥīd – Muḥammad – ʿAbd al-Wahhāb – Rādjiḥ – Sinān – Rassām – Muffarah – Ḥusain – ʿAbdallāh – Djābir – Zayd, von dem aus die genealogische Verknüpfung mit dem Eponym (dāʿī) „Arḥab" behauptet wird. Zu Arḥab s. AL-HAMDĀNĪ: 119, 132f., 134. Nach AL-ZABĀRAH: I., 38 wurde Naqīb ʿAbd al-Wahhāb b. Rādjiḥ 1306 H./1884 von Aḥmad Faydī Pāshā zum Mudīr von Arḥab ernannt.
Nennung bei GLASER: 1884, 172, 179ff., 207; Geogr. Forsch. II./III. 2. T., 101v., 103r., 104r./v., 107r./v., 111r., 122v., 123r.

1. 2. Banī Dhaybān
SHAYKH AḤMAD MERREḤ
Stamm: Āl Mansūr, ʿAyāl Abū al-Khayr, s. AL-ḤADJARĪ: I. 65
Zu Banī Marraḥ s. AL-ḤADJARĪ: II., 705
Nennung bei GLASER: 1884, 173, 179, 180, 182f., 204; Geogr. Forsch. II./III. 2. T., 102v., 103r., 104r./v.

SHAYKH ḤUSAIN b. ʿABD AL-RAḤMĀN SHURAYF
Stamm: Ayal Abū al-Khayr, lokales Oberhaupt von ʿItwā
Nennung bei GLASER: 1884, 204; Geogr. Forsch. II./III. 2. T., 105v.

SHAYKH AḤMAD AL-QABBĀS
Stamm: ʿAyāl Suḥaym
Zu ʿAyāl Suḥaym s. AL-ḤADJARĪ: I., 65; II, 418
Nennung bei GLASER: 1884, 204; Geogr. Forsch. II./III. 2. T. 105v.
SHAYKH ḤASAN MURSHID AL-ḤABBĀRĪ
Stamm: Banī al-Ḥabbārī, Banī Ḥakam, al-Zubayrāt, s. AL-ḤADJARĪ: I., 65 Banī al-Ḥabbārī sind nach AL-ḤADJARĪ: I., 226 Mashāyikh von Arḥab.
Nennung bei GLASER: 1884, 173, 179, 180, 183; Geogr. Forsch. II./III. 2. T., 100v., 103r.

SHAYḤ AL-ṢABAḤĪ
Stamm: Banī Sulaymān
Zu B. Sulaymān s. AL-ḤADJARĪ: I., 65; II., 431
Nennung bei GLASER: 1884, 173, 183; Geogr. Forsch. II./III. 2. T. 105r.

SHAYKH AL-'UMAYTHLĪ
Stamm: Ḥizam, Hazū (Ḥissān), vgl. AL-ḤADJARĪ: I., 65
Nennung bei GLASER: 1884, 173, 183; Geogr. Forsch. II./III. 2. T. 123r./v.

2. ḤĀSHID

SHAYKH MURSHID AL-GHUZZĪ
Stamm: Khamīs al-Ghuzzī (B. Djubar, Khārif)
Zu Khamīs al-Ghuzzī s. AL-ḤADJARĪ: I, 29, 217
Nennung bei GLASER: 1884, 206f., 208f.; Geogr. Forsch. II./III. 2. T., 107v., 111v., 113r.

SHAYKH THABĪT ḤARMAL
Stamm: Khamīs Ḥarmal (al-Ṣayyad, Khārif)
Zur Stammesgliederung s. AL-ḤADJARĪ: I., 217
Zu Āl Ḥarmal s. AL-ḤADJARĪ: I., 257
Wohnort: Ibn Ḥādjib
Nennung bei GLASER: 1884, 210f.; Geogr. Forsch. II./III. 2. T., 114r.

SHAYKH ALĪ AL-MUTHANNĪ AL-QUDAYMĪ
Stamm: Khamīs al-Qudaymī (al-Ṣayyad, Kharīf)
Zur Stammesgliederung s. AL-ḤADJARĪ: I., 217; GLASER: 1884, 170 zählt Khamīs al-Qudaymī zu den B. Djubar.
Die Wiedergabe des Namens sollte lauten: Hādī b. Ibn 'Alī al-Muthennī (Geogr. Forsch. II./III. 1. T., 72v.)
Zur Genealogie: Hādī – 'alī Muthennī – Qā'yid – 'Ayīt – Aḥmad – Ḥusayn – 'Abdallāh – Ṣāliḥ – al-Qudaymī.
GLASER lernte diesen Shaykh am 16. Dezember 1883 in 'Amrān kennen. Seinen Aufgaben zufolge, erhielt dieser Shaykh ein bescheidenes Gehalt von den Türken als Mudīr der Khārif (Ḥāshid); (Geogr. Forsch. II./III. 1. T., 71r.)
Nennung bei GLASER: 1884, 170, 208f., 211, 212; Geogr. Forsch. II./III. 1. T., 71r., 72r./v., 78v., 95v.; 2. T., 113v., 116v., 117v., 118v., 119r./v., 121v.

LITERATURVERZEICHNIS

ABKÜRZUNGEN:

A.	Anthropos
A. A.	American Anthropologist
A. E.	American Ethnologist
A. O.	Der Alte Orient
A. Ott.	Archivum Ottomanicum
B. S. O. A. S.	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
B. S. R. G. E.	Bulletin de la Société Royal de Géographie d'Egypte
E. I.	Enzyklopädie des Islam. Edit.: M. T. Houtsma et al. Leiden-Leipzig 1913–1938
G. J.	The Geographical Journal
H. W. I.	Handwörterbuch des Islam. Edit.: A. J. Wensinek u. J. H. Kramer, Leiden, 1941
I. J. M. E. S.	International Journal of Middle East Studies
J. A.	Journal Asiatique
J. Qu. R.	The Jewish Quaterly Review
J. R. A. I.	The Journal of the Royal Anthropological Institute
J. R. A. S.	Journal of the Royal Asiatic Society
J. R. C. H. S.	Journal of the Royal Central Asiatic Society
J. R. G. S.	Journal of the Royal Geographical Society
J. S. St.	Journal of Semitic Studies
M. A. G. W.	Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien
M. G. G. W.	Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft Wien
P. M.	Petermann's Mittheilungen
R. St. O.	Revista degli Studi Orientali
S. W. J. A.	Southwestern Journal of Anthropology
W. B. E. A.	Wiener Beiträge zur Ethnologie und Anthropologie (vormals W. B. K. L.)
W. B. K. L.	Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik
W. d. I.	Die Welt des Islam
W. Vk. M.	Wiener völkerkundliche Mitteilungen
W. Z. K. M.	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
Z. D. M. G.	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
Z. f. E.	Zeitschrift für Ethnologie

ABĀZAH, Fārūq Uthman: Al-ḥukm al-'uthmānī fī'l-yaman (1872–1918) 1979[2] Bayrūt

ABERLE, D. F.:
1974 Matrilinear descent in cross-cultural perspective.
In: SCHNEIDER, D. M. u. GOUGH, K. (Edit.):
Matrilineal Kinship: 655–727
Berkeley – Los Angeles

ABOU ZEID, Ahmed M.:
1966 Honour and shame among bedouins of Egypt.
In: PRISTIANY, J. G. (Edit.): Honour and shame: 245–259
Chicago – London

ABŪ GHĀNIM, Faḍl 'Ali Aḥmad:
1985/1405 Al-bunyah al-qabalīyah fī al-yaman.
Maṭbu'ah al-kitab al-'arabī
Ṣan'ā'.

ABŪ HĀKIMAH, Ahmad M. (Edit.):
1967 Kitāb lam' al-shihāb fī sīrat Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb.
Bayrūt

ADRA, N.:
1982 Qabyala: The tribal concept in the central highlands of the Yemen Arab Republic.
Diss. phil.
University Microfilms International
Nr. 83 11 576 Ann Arbor

Al-AKWA', Qāḍī Ismā'īl b. 'Alī:
1984/1405 Al-amthāl al-yamāniyah 2 vol.
Ṣan'ā' – Bayrūt

Al-'AMRĪ, Ḥusayn 'Abdallāh:
1986/1406 H. Fatrah al-fawḍā wa 'awrah al-atrāk ilā Ṣan'ā'.
Al-sifr al-thānī min tārīkh al-Harāzī (Riyāḍ al-Rayāḥīn) 1876–1859/1289–1276
Ṣan'ā' – Damaskus.

1985 The Yemen in the 18th and 19th centuries.
A political and intellectual history.
London

ARENDONK, van C.:
1960 Les Débuts de l'Imāmat Zaidite au Yemen.
Traduction française par Jacques Ryckmans.
Publications de la Fondation de Goeje, Nr. 18
Leiden

ARNAUD, M.:
1845 Relations d'un voyage à Mareb (Saba) dans l'Arabie méridionale, entreprise en 1843.
J. A. quatrième series Tome V: 211–245, 309–345

ASHKENAZI, T.:
1947
A ketubah of the Jew of Hadhramawt.
J. Qu. R. vol. XXXVIII: 93–96

BAUMANN, Oskar:
1895
Besuch von Lahadj in Südarabien.
Globus LXVII: 1–6

BECKINGHAM, C. F.:
1951
Dutch travellers in Arabia in the seventeeth century.
J. R. A. S. 1951: 64–81, 170–181

BEHNSTEDT, P.:
1987
Die Dialekte der Gegend von Ṣa'dah (Nord-Jemen), Semitica Viva: Bd. 1, Edit.: JASTROW, O. Wiesbaden

BENARDELLI, G.–PARRINELLO, A. E.:
1970
Note su alcune località archeologiche del Yemen
In: Istituto Orientale di Napoli Annali, vol. 30 (Nuova Serie XX), Napoli 1970: p. 117–120

BLACKBURN
1979
The kollapse of Ottoman authority in
Yemen 968/1560 – 976/1568.
W. d. I., N. S. Vol. XIX. Nr. 1–4: 119–176

BOURDIEU, P.:
1966
The sentiment of honour in Kabyle Society.
In: PRISTIANY, J. G. (Edit.): Honour and Shame.
The University of Chicago Press, Chicago – London: 191–241

1979
Entwurf einer Theorie der Praxis.
Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft Nr. 291 Frankfurt/M.

BRIFFAULT, R.:
1927
The mothers. A study of the origins of sentiments and institutions. 3 vol.
New York

BRAUER, E.:
1934
Ethnologie der jemenitischen Juden.
Kulturgeschichtliche Bibliothek, (Edit. FOY, W.); Heidelberg

BUCHLER, I. R.:
1964
A formal account of the Hawaiian- and Eskimo-type kinship terminologies.
S. W. A., vol. 20: 286–318

BUCHLER, I. R. a. SELBY, H. A.:
1968
Kinship and social organization. An introduction to theory and method.
New York – London

BURCKHARDT, J. L.:
1829, 1968 (Repr.)
Travels in Arabia. An account of those territories in Hedjaz which the Mohammedans regard as sacred.
London

BURCKHARDT, J. L.:
1831, 1967 (Repr.) Notes on the Bedouins and Wahábys collected during his travels in the East.
2 vol.
London

CASKEL, W.:
1960 Altes und neues Wahhabitentum.
bustan. Österreichische Zeitschrift für Kultur, Politik und Wirtschaft der islamischen Länder.
H. 2: 6–9

1966 Ǧamharat an-Nasab. Das genealogische Werk des Hišām Ibn Muḥammad. 2 vol;
Leiden

CHELHOD, J.:
1985 L'Arabie du Sud. Histoire et civilisation. II. Culture et institutions du Yemen.
Mitarbeiter: CHAMPAULT, D., GOLVIN, L., KUCZYNSKI, L., TUSCHERER, M.
In: TURKI, A. M.: Islam d'hier et d'aujourd'hui. 25.
Paris

CORNWALLIS, K., Sir:
1976 (Repr.) 'Asīr before world war I. A handbook.
Cambridge – New York

DAMES, M. L.:
1918, 1921 The book of Duarte Barbosa. An account of the countries bordering on the Indian ocean and the inhabitants, written by Duarte Barbosa, and complited about the year 1518 A. D.
The Hakluyt Society, Second Series
Nr. XLIV, XLIX.

DEVEREUX, G.:
1976 A study of abortion in primitive societies. A typological, distributional, and dynamic analysis of the prevention of birth in 400 preindustrial societies.
New York

DJADIṬAH:
1969 Siyāsah briṭānīyā fī djanūb al-yaman.
al-Qāhīrah

Al-DJARĀFĪ, Abdullāh 'Abd al-Karīm:
1984[2] Al-muqtaṭaf min tārīkh al-yaman.
Bayrūt

DOSTAL, W.:
1958 Zum Problem der Mädchenbeschneidung in Arabien.
W. Vk. M. VI. N. F. Bd. I: 83–109

1964 Paria-Gruppen in Vorderasien.
Z. f. E. Bd. 89. H. 2.: 190–203

1967 Die Beduinen in Südarabien. Eine

ethnologische Studie zur Entwicklung der Kamelhirtenkultur in Arabien. W. B. K. L. XVI.

1968 Zur Megalithfrage in Südarabien. In: GRÄF, E. (Edit.): Festschrift Werner Caskel zum siebzigsten Geburtstag 5. März 1966: 53–61 Leiden

1974 Sozio-ökonomische Aspekte der Stammesdemokratie in Nordost-Jemen. Sociologus, Vol. (N. S.) 24, H. 1.: 1–15

1983a Some remarks on the ritual significance of the bull in pre-islamic south Arabia. In: BIDWELL, R., SMITH, G. R.: Arabian and Islamic studies. Articles presented to R. B. Serjeant on the occasion of his retirement from the Sir Thomas Adam's Chair of Arabic at the University of Cambridge: 196–213 London – New York

1983b Ethnographic Atlas of ʿAsīr. Preliminary report. With contributions by Gingrich, A. and Riedl, H. Österr. Akad. d. Wiss. Phil. hist. Kl.: Sitzungsberichte Bd. 406 Wien

1983c Interpretation der sozio-ökonomischen Verhältnisse südarabischer Beduinen. In: SNOY, P. (Edit.): Ethnologie und Geschichte, Festschrift für Karl Jettmar. Beiträge zur Südasienforschung Bd. 86: 112–127 Wiesbaden

1984 Squire and peasant in Arabia. A Study of rent capitalism in southern Arabia. In: DOSTAL, W. (Edit.): On social evolution. Proceedings of the Symposium held on the occasion of the 50th anniversary of the Wiener Institut für Völkerkunde in Vienna, 12th–16th December 1979.

W. B. E. A. Bd. 1: 228–252

1985 Egalität und Klassengesellschaft in Südarabien. Anthropologische Untersuchungen zur sozialen Evolution.
W. B. K. L. Bd. XX. 1983
Horn – Wien 1985

DRESCH, P.:
1984 The position of Shaykhs among the northern tribes of Yemen.
Man, Vol. 119 (N. S.): 31–49

1986 The significance of the course of events take in segmentary systems.
A. A., Vol. 13, no. 2: 309–324

1987a Episodes in a dispute between Yemeni tribes: text and translation of a colloquial Arabic document.
Der Islam 64: 68–86

1987b Placing the blame. A maens of enforcing obligations in Upper Yemen.
A. 82: 427–443

FINSTER, B.:
1986 Die Masǧid Sulaimān Ibn Dāwūd in Mārib.
In: Archäologische Berichte aus dem Yemen. Bd. III: 109–114
Deutsches Archäologisches Institut Ṣan'ā'
Mainz/Rh.

FIRTH, R.:
1963 Bilateral descent groups. An operational viewpoint.
In: SCHAPERA, I (Edit.): Studies in Kinship and Marriage. Dedicated to Brenda Z. Seligman on her 80th birthday.
Royal Athropological Institute
Occasional Paper No. 16: 22–37

FORRER, L.:
1942 Südarabien. Nach Al-Hamdānī's „Beschreibung der Arabischen Halbinsel". Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XXVII, 3
Leipzig

FREEMAN, J. D.:
1961 On the concept of kindred.
J. R. A. I. Vol. 91: 192–218

GINGRICH, A.:
1986 'Īš wa milḥ: Brot und Salz. Vom Gastmahl bei den Ḥawlān bin 'Āmir im Jemen.
M. A. G. W., Bd. 116: 41–69

1987 Die Banū Munebbih im nördlichen Ḥawlān. Einige vorläufige Ergebnisse ethnologischer Feldforschung im Nordosten der AR Jemen.
Sociologus, N. F. Jhg. 38, H. 1:89–93

GLASER, Ed.:
1884 Meine Reise durch Arhab und Hāschid.
P. M. 30: 170–183, 204–213

1886a Von Ḥodeida nach Ṣan'ā' vom 24. April bis 1. Mai 1885. P. M. Bd. 32, I: 1–10, II: 33–48

1886b Mittheilungen über einige aus meiner Sammlung stammende sabäische Inschriften nebst einer Erklärung in Sachen der D. H. Müllerschen Ausgabe der Geographie Al-Hamdānī's.
Prag (Selbstverlag)

1887 Über meine Reisen in Arabien.
G. G. W. Bd. XXX (N. F. XX): 18–28, 77–86

s. A. Geographische Forschungen im Jemen. vol. I-III
(Manuskript; zitiert als Geogr. Forsch.)

GOITEIN, S. D. F.:
1934/1970 Jemenica. Sprichwörter und Redensarten aus Zentral-Jemen.
Leiden

GOODENOUGH, W. H.:
1970 Description and comparison in cultural anthropology.
Chicago

GOODY, J.:
1970 Cousin Terms.
S. W. J. A. Vol. 26: 125–142

GRÄF, E.:
1952 Das Rechtswesen der heutigen Beduinen.
Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients. Bd. 5
Walldorf – Hessen

1973 Brauch/ 'urf und Sitte/ 'ada in der islamischen Jurisprudenz.
In: TAUCHMANN, K. (Edit.): Festschrift zum 65. Geburtstag von Helmut Petri: 122–144
Wien

GRIFFINI, G.:
1916 Il poemetto di Qudam ibn Qādim.
R. S. O. VII: 293–363

GROHMANN, A.:
1936 Ma'rib. E. I. III: 304–318

AL-ḤADJARĪ, al-Qāḍī Muḥammad b. Aḥmad:
1404H./1984 Madjmū buldān al-yaman: wa qabā 'il-ha. Bearbeitet von al-Qāḍī Ismā'il b. 'Alī Al-Akwa'. Wizāra al-a lām wa al-thaqāfah: 1/16. 2 vol. Ṣan'ā'

HAINES, S. B.:
1839 Memoir to accompany a chart of the south coast of Arabia from the entrance of the Red Sea to Misenat, in 54° 43″ 25′ J. R. G. S. vol. 9: 125–156

1845 Memoirs of the south and east coast of Arabia, P. II J. R. G. S. vol. 15: 104–160

HALÉVY, J.:
1872 Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen. J. A. Sixième Série, Tome XIX: 5–98, 129–266, 489–547

AL-HAMDĀNĪ, Abi Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad b. Ya'qūb b. Yūsuf b. Dā'wūd:
1368 H/1948/49 Al-iklīl min akhbār al-yaman wa ansār ḥimyar. vol. X. Al-Qāhirah

HAMILTON, R. A. B.:
1942 The social organization of the tribes of the Aden Protectorate. J. R. A. S. Asian Societies XXIX: 239–248

HARRIS, M.:
1971 Culture, Man, and Nature. New York

HARRIS, W. B.:
1893 A journey through the Yemen and some remarks upon that country. London

HAUSFATER, G.–HRDY, S. B.:
1984 Infanticide: comparative and evolutionary perspectives. Aldine

HEINE-GELDERN, R.:
1959 Das Megalithproblem. In: Beiträge Österreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit: 162–182; Horn

HELLWALD, F.:
1889 Die menschliche Familie. Leipzig

HENNINGER, J.:
1943 Die Familie bei den heutigen Arabern und seiner Randgebiete. Ein Beitrag zur Frage der ursprünglichen Familienform der Semiten.
Internationales Archiv für Ethnographie,
Bd. XLII.
Leiden

1981a Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern.
In: Arabia Sacra. Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete.
Orbis Biblicus et Orientalis, 40: 118–169
Freiburg/Schw.–Göttingen

1981b Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten (1956)
In: Arabica Sacra. Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete.
Orbis Biblicus et Orientalis, 40: 286–306
Freiburg/Schw.–Göttingen

HOEBEL, A.:
1958[2] Man in the primitive world.
An introduction to Anthropology.
McGraw Hill Series in sociology and anthropology, no. 4
London – Toronto

HÖFNER, M.:
1944 Die Sammlung Eduard Glaser. Verzeichnis des Glaser-Nachlasses, sonstiger südarabischer Materialbestände und seiner Sammlung anderer semitischer Inschriften.
Österr. Akad. d. Wissen., Phil. hist. Kl.
Sitzungsberichte, 222 Bd., 5. Abhandlung; Wien

HÖHFELD, V.:
1978 Die Entwicklung der administrativen Gliederung und die Verwaltungszentren in der Arabischen Republik Jemen (Nordjemen).
Orient 2: 22–63

HSU HSIEN CHIN: Die Chinesischen Begriffe vom „Gesicht“

In: MÜHLMANN, W.E. – MÜLLER, E.W.(Edit.): Kulturanthropologie. Neue Wissenschaftliche Bibliothek: Soziologie. Köln – Berlin: 238–263

IBN AL-MUDJĀWIR: 1951, 1954 — Descriptio Arabiae meridionalis. (Tā'rīkh al-Mustabiṣir). Edit.: LÖFGREN Osc. Serieioperum cura legati de Goeje Editorum, Vol. XIII, 1, 2 Leiden

INGRAMS, W.H.: 1936 — Hadhramawt: A journey to the Sei'ar country and through the Wadi Maseila. G.J. LXXXVIII July–December: 24–551

1937 — A report on the social, economic and political condition of the Hadhramawt. London

1938 — The Hadhramawt: present and future. G.J. Vol. XCII, Nr. 4: 289–312

1950 — Befriedete Wüste. Durch Wadis und Städte von Hadhramaut. Wiesbaden

JAHN, Alf.: 1902 — Die Mehri-Sprache in Südarabien. Südarabische Expedition Bd. III. Kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Wien

JOHNSTONE, T.M.: 1981 — Jibbāli Lexicon. Oxford

KAY, M.C.: 1892 — Yaman its early mediveal history of Najm ad-Dīn 'Umārah al-Ḥakam. London

KERR, R.: 1813 — A general history and collection of voyages and travels, arranged in systemytic order. Forming a complete history of the origin and progress of navigation, discovery, and commerce, by sea and land from the earliest ages to the present times. Vol. VIII. Edingburg

LANDBERG, Comte de: 1897 — Arabica IV. Leiden

1901 Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale.
I vol. Ḥaḍramoût.
Leiden

1905, 1909 Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale.
II vol. Datīnah III vol. Leiden

1920, 1923, 1942 Glossaire D̄atīnois
3 vol. Leiden

LANE, Ed. W.:
1968 An Arabic – English Lexicon.
8 vol. Bayrūt

LEVI-STRAUSS , Cl.:
1967 The elementary structures of kinship.
Boston

LICHTENSTÄDTER, S.:
1909 Eduard Glaser
Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur Bd. 12: 135–179,
Berlin

LUQMĀN, Ḥamzah 'Alī:
1406 H/1985 Tārīkh al-qabā'il al-yamanīyah.
Ṣan'ā'

MALINOWSKI, B.:
1930 Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordost-Melanesien.
Leipzig – Zürich

MANZONI, R.:
1884 El Yémen. Tre Anni nell Arabia Felice.
Roma

MEEKER, M. E.:
1976a Meaning and society in the Near East: Examples from the Black Sea Turks and the Levantine Arabs (I).
I. J. M. E. S. Vol. 7: 243–270

1976b Meaning and society in the Near East: Examples from the Black Sea Turks and the Levantine Arabs (II).
I. J. M. E. S. Vol. 7: 383–422

MERMIER, Fr.:
1985 Patronym et hierarchie sociale a Ṣan'ā'
(République Arabe du Yémen)
Le langage pris dans les mots peuples meditarraneeus/Mediterranean Peoples. Nr. 33 oct.-dec.: 33–41

MIESSLER, Ad.:
1890 Der Arabienreisende Eduard Glaser.
Deutsche Rundschau für Geographie und Statistik (Leipzig) XII: 136–140

MILES, S. B.–MUNZINGER, M. W.:
1871 Account of an excursion into the interior of southern Arabia.
J. R. G. S. vol. XLI: 210–245

MITCHELL, W. E.:
1963 Theoretical problems in the concept of kindred.
A. A. vol. 65: 343–354

MÜLLER, D. H.:
1883 Sabäische Inschriften entdeckt und gesammelt von Siegfried Langer.
Z. D. M. G. 37: 319–327

1886 Über meine Ausgabe der Ṣifat Ǧazīrat al ʿArab (Geographie der Arabischen Halbinsel) von al-Hamdānī.
P. M. 32: 117–121

1907 Die Mehri- und Soqotri-Sprache III. Südarabische Expedition. Kaiserl. Akad. d. Wiss.
Wien

1909 Mehri- und Ḥadrami-Texte gesammelt im Jahre 1902 in Gischin von Wilhelm Hein.
Südarabische Expedition Bd. IX.
Kaiserl. Akad. d. Wiss. Wien

MÜLLER, D. H. u. RHODOKANAKIS, N. (Edit.):
1913 Eduard Glasers Reise nach Mārib.
Sammlung Eduard Glaser I.
Kaiserl. Akad. d. Wiss. Wien

MURDOCK, P.:
1964 The kindred.
A. A. vol. 66: 129–132
1965 Social structure.
The free press paperback
New York – London

AL-NAHRAWĀLĪ al-Makkī Quṭb al-Dīn Mūḥammad b. Aḥmad:
1967/1387 H. Al-Barq al-Yamanī fī fathī al-uthmānī.
al-Riyād

NAUMKIN, W. W.-PORHOMOVSKIJ, W. J.:
1981 Očerki po etnolinguistike Sokotry.
Moskau

NIEBUHR, C.:
1772 Beschreibung von Arabien.
Aus eigenen Beobachtungen und im Lande selbst gesammelter Nachrichten.
Copenhagen.

OBERMEYER, G. J.:
1981 Taġūt, Manʿ, and Sharīʿa: The realms of law in tribal Arabia.
In: KADI, W. (Edit.): Islamica and Arabica. Festschrift für Ihsan Abbas: 1–7
Beirut

1982 La formation de l'Imamat et de l'état

au Yémen: Islam et culture politique. In: BONNENFANT, P. (Edit.): La peninsule arabique d'aujord'hui, I. II.: Centre d'Études et de Recherches sur l'Orient.
Arabe contemporain. Centre National de la Recherche Scientifique, I–II: 31–46

PETRAČEK, K.: 1965
E. Glasers Nachlaß im jüdischen Museum in Prag.
In: SEGERT, St. (Edit.): Studia Semitica.
Philologica Necnon
Philosophica Ionni Bakoš Dicata: 193–199
Vydavatel'stevo Slovenskej Akadémie Vied. Bratislava

PHILBY, H. St. J. B.: 1939
Sheba's daughter. Being a record of travel in southern Arabia.
London

1938
The land of Sheba.
G. J. vol. XCII. Nr. 1: 1–21, 107–132

1952
Arabian highlands.
Ithaca. New York

PITT-RIVERS, J.: 1966
Honour and social status.
In: PRISTIANY, J. G. (Edit.): Honour and shame: 21–77
Chicago – London

PLAYFAIR, R. L.: 1859
A history of Arabia Felix or Yemen, from the commencement of the christian era to the present time, including an account of the British settlement of Aden.
Selections from the records of the Bombay Government. No. XLIX, N. S.
Bombay

PLOSS, H. u. BARTELS, M.: 1908/9
Das Weib in der Natur- und Völkerkunde.
2 Bd.
Leipzig

PRISTIANY, J. G. (Edit.): 1966
Honour and Shame.
Chicago – London

PUIN, G. R.:
1984 The Yemeni Hijrah concept of tribal protection.
In: KHALIDI, T. (Edit.): Land tenure and social transformation in the Middle East: 483–494.
American University of Beirut
Bayrūt

AL-QĀSIM, Yaḥya b. al-Ḥusayn:
1968 Ghayāt al-amānī fī akhbār al-quṭr al- Yamānī.
2 Vol.
al-Qahīrah

RATHJENS, C.:
1951 Taghūt gegen scherī'a. Gewohnheitsrecht und islamisches Recht bei den Gabilen des jemenitischen Hochlandes.
Tribus-Jahrbuch des Museums für Länder- und Völkerkunde, Linden-Museum Stuttgart: 172–187

REILLY, B. Sir:
1941 The Aden protectorate.
J. R. C. A. S. XXVIII: 132–145

RHODOKANAKIS, N.:
1908 Der vulgärarabische Dialekt im Ḍofār (Ẓfār).
Südarabische Expedition Bd. VII.
Kaiserl. Akademie d. Wissenschaften Wien

ROSSI, E.:
1939 L'Arabo parlato a Ṣan'ā'.
Grammatica-Testi-Lessico.
Roma

1948 Il diritto consutudinario dell tribu del Yemen.
R. St. O. XXIII, F. I–IV: 1–36

RYCKMANS, J.:
1986 A three generations' matrilineal genealogy in a Hasaean inscription. Matrilineal ancestry in pre-islamic Arabia.
In: SHAIKHA Haya Ali Al Khalifa-RICE, M. (Edit.): Bahrain through the ages.
The archeology: 407–417
London – New York – Sydney – Henley

SCHEFFLER, H. W.:
1973 Kinship, descent, and alliance.
In: HONIGMANN, J. J. (Edit.): Handbook of social and cultural anthropology: 747–791
Chicago

SCHIFFBAUER, W.:
1983 Die Gewalt der Ehre
Erklärungen zu einem türkisch-deutschen Sexual-Konflikt.
Suhrkamp Taschenbuch 894
Frankfurt/M.

SCHMIDT, J.:
dzt. im Druck Die Ruinen von Ṣirwāḥ – Arḥab und der Tempel der 'Aththar Dhū-Dhibān.
Unveröffentl. Manuskript.

SCHMUCKER, W.:
1984 Zur Begründung der zweimaligen türkischen Besetzung des Jemen nach Aḥmad Rāšids „Geschichte des Jemen und Ṣan'ā's".
A. Ott. IX/1984: 203–278

SCHNEIDER, D. M.:
1965 Some muddles in the models: or, how the system really works.
In: The relevance of models for social anthropology.
A. S. A. Monographs: 25–85
London – New York

SERJEANT, R. B.:
1949/50 Materials for South Arabian history.
B. O. A. S. XIII: 281–307, 581–601
1951 Two tribal law cases (documents) (Wāḥidī Sultanate, South-West Arabia)
J. R. A. S. Society: 33–47, 156–169
1961 The Ma'n „Gypsies" of the West Aden protectorate.
A. 56: 737–749
1962a Ḥaram and Ḥawṭah, the sacred enclave in Arabia.
In: Mélanges Taha Ḥusain.
Le Caire: 41–58
1962b Recent marriage legislation from al-Mukallā, with notes on marriage customs.
B. S. O. A. S. vol. 25: 472–498
1971 The „white Dune" at Abyān; an ancient place of pilgrimage in Southern Arabia.
J. S. St. vol. 16, nr. 1: 74–83
1977 South Arabia
In: NIEUNENHUIJZE, C. A. O. van (Edit.):

	Commoners, climbers and notables. A sampler of studies on social ranking: 226–247 Leiden
1982	The interplay between tribal affinities and religious (Zaydī) authority in the Yemen. In: Al-Abhath. Journal of the center for Arab and Middle East Studies, Faculty of arts and sciences, American University of Beirut, vol. XXX, special volume: KHURĪ, Fuad I. (Edit.): State and society in the Arab world: 11–50
1983a	Ṣan'ā'a the „protected" Hijrah. In: SERJEANT, R. B. – LEWCOCK, R.: Ṣan'ā', an Arabian Islamic city: 39–43 London
1983b	The Zaydī Imāmate of the Yemen. In: SERJEANT, R. B. – LEWCOCK, R. (Edit.): Ṣan'a'. An Arabian Islamic city: 77–107 London
1983c	The statute of Ṣan'ā' (Qanūn Ṣan'ā'). In: SERJEANT, R. B. – LEWCOCK, R.: Ṣan'ā'. An ancient Arabian Islamic city: 179–192, 225–232
1984	Dawlah, tribal Shaykhs, the Manṣab of the Waliyyah Sa'īdah, Qasāmah in the Faḍlī Sultanate, South Arabian Federation. Vortrag anläßlich des Symposiums in memory of the late Prof. Mahmud Ghul, Yarmouk University, Irbid, 8–11 Dec. 1984
1987	Famine death without loss of honour in ancient Arabia and Yemeni Arḥab. B. S. O. A. S. vol. 50: 527–528
SHIVTIEL, A. – LOCKWOOD, W. SERJEANT, R. B.:	The Jews of Ṣan'ā'. In: SERJEANT, R. B. u. LEWCOCK, R. (Edit.): An Arabian Islamic city: 391–400, 417–431, London

SMITH, G. R.:
1974, 1978 The Ayyūbids and early Rasūlids in the Yemen (567–694, 1173–1295). „E. J. W. Gibb Memorial" Series N. S. XXVI. 2 vol. London

1983 The early and medieval history of Ṣan'ā', ca. 622–1382/1515. In: SERJEANT, R. B. – LEWCOCK, R. (Edit.): Ṣan'ā'. An Arabic Islamic city: 49–67 London

SMITH, W. R.:
1907 Kinship and Marriage in Early Arabia. London

THESIGER, W.:
1949 A further journey across the empty quater. G. J. CXIII: 21–46

1959 Arabian Sands. London

STOOKEY, R. W.:
1978 Yemen. The politics of the Yemen Arab Republic. Westview special studies on the Middle East Boulder, Col.

TIETZE, And.:
1975 Muṣṭafā 'Ālī's description of Cairo of 1599. Österr. Akad. d. Wiss. Phil. hist. Kl., Denkschriften, 120. Band. Forschungen zur islamischen Philologie und Kulturgeschichte Bd. V Wien

AL-WĀSI 'Ī, 'Abd al-Wāsi 'b. Yaḥyā:
1947 Tā'rīkh al-yaman. al-Qāhirah

WEBER, O.:
1907 Forschungsreisen in Südarabien bis zum Auftreten Eduard Glasers. A. O. 8. Jhg. H. 4. Leipzig

1909 Eduard Glasers Forschungsreisen in Südarabien. A. O. 10. Jhg. H. 2. Leipzig

WELLSTEDT, J. R.:
1835 Memoir on the Islands of Socotra. J. R. G. S. Vol. 5: 129–229

WERDECKER, J.:
1939 A contribution to the geography and cartography of North-West Yemen (based on the results of the exploration by Eduard Glaser undertaken in the years 1882–1884).
B. S. R. G. E., T. XX.

WILKEN, G. A.:
1884 Das Matriachat (das Mutterrecht) bei den alten Arabern.
Leipzig

ZABĀRAH, Muḥammad b. Muḥammad:
1376H/1956, 1396H/1976 A'immat al-yaman. 3 Vol.
al-Rawḍah – al-Qahīrah

ZAYIR, 'Ali Muḥammad:
1985 Mu'tazila al-yamanī.
Dawlah al-Hādī wa fikrihu.
Markaz al-dirasāt wa 'l-buhūth al-yamanī Ṣan'ā'
Bayrut

Abb. 1: Eduard Glaser
Mit freundlicher Genehmigung von Herrn Dr. Peter Glaser, Lexington, Mass.

Abb. 2: Der Diener Ṣāliḥ b. Aḥmad, der Ed. Glaser auf seinen Reisen sowohl nach Arḥab und Ḥāshid als auch nach Mārib begleitete. (Photo: Ed. Glaser)

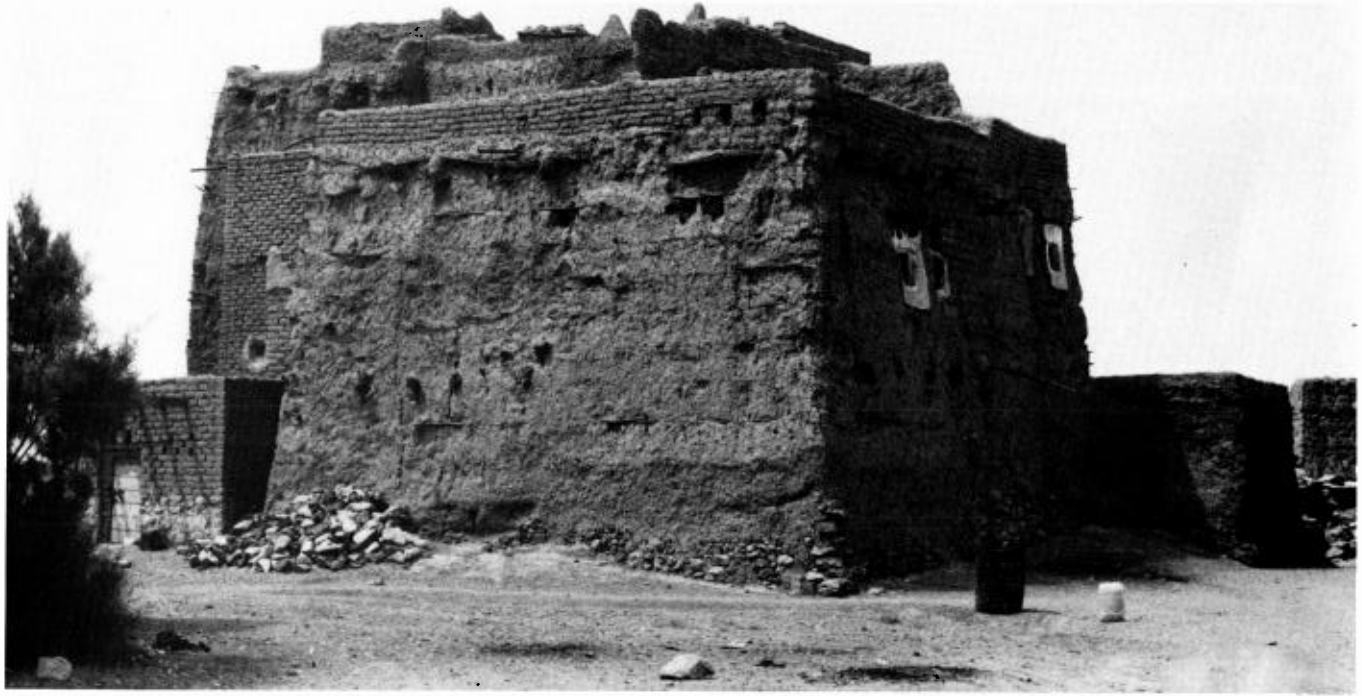


Abb. 3: Auf der Reise nach Arḥab und Ḥāshid: Bayt al-Baraḍī.

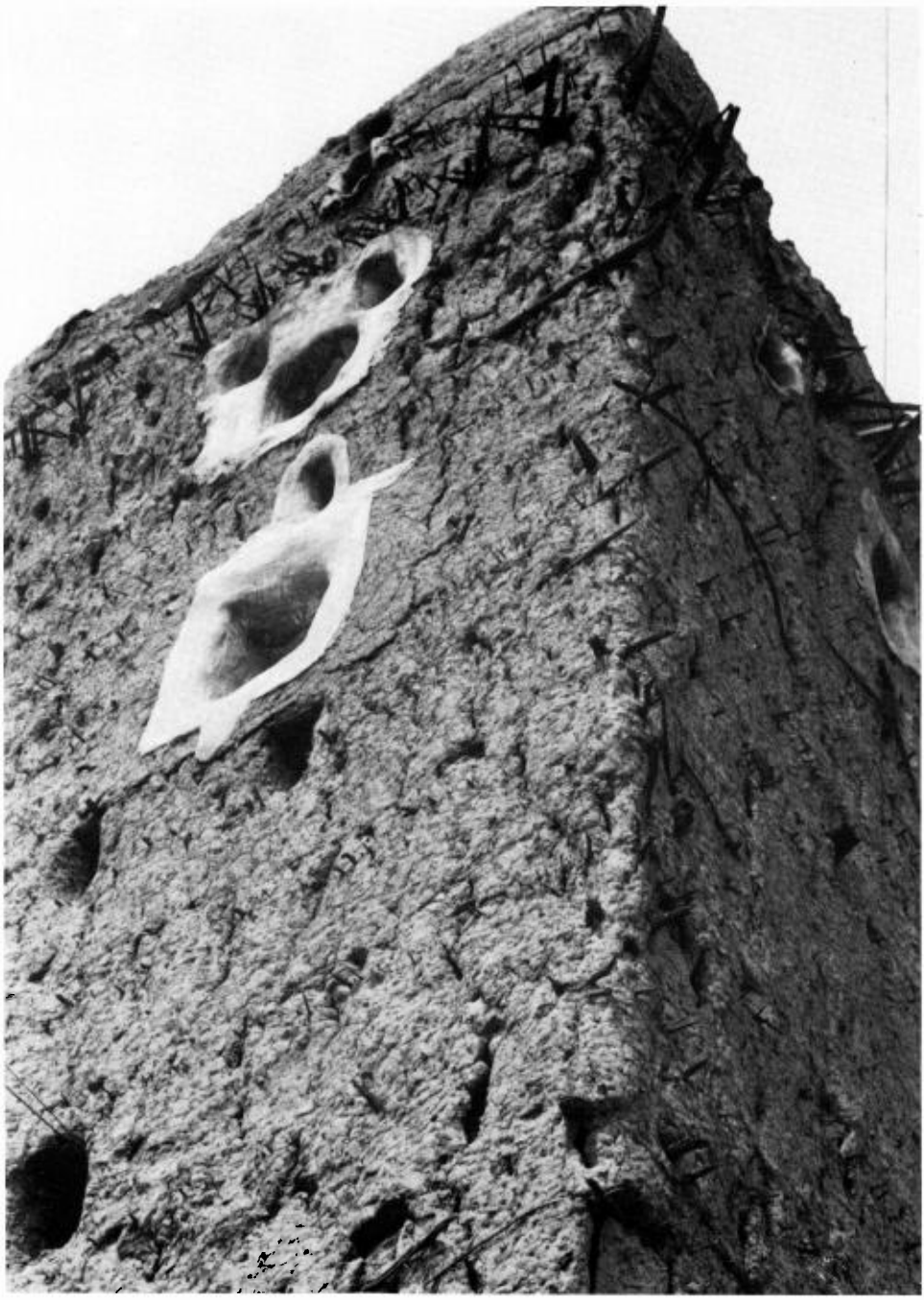


Abb. 4: Haus in Bayt al-Baraḍī. Bemerkenswert sind die aus dem Lehm herausragenden Äste und Zweige zur Bewehrung.

Abb. 5: Typische Arḥab-Landschaft mit Vulkankegeln und Basaltfeldern; unzusammenhängende agrarische Nutzungsflächen.

Abb. 6: Birket al-Nisā, auf der Anhöhe die Siedlung Banī Khayrān.

Abb. 7: Haus des Shaykhs in der Siedlung Banī Khayrān, wo Ed. Glaser am 1. Feber 1884 übernachtete.

Abb. 8: Bayt Sinān, Haus des Shaykhs ʿAbd al-Wahhāb Rādjiḥ, in welchem Ed. Glaser aufgenommen wurde (2. Feber 1884). Im Vordergrund: das Grab des Shaykhs.

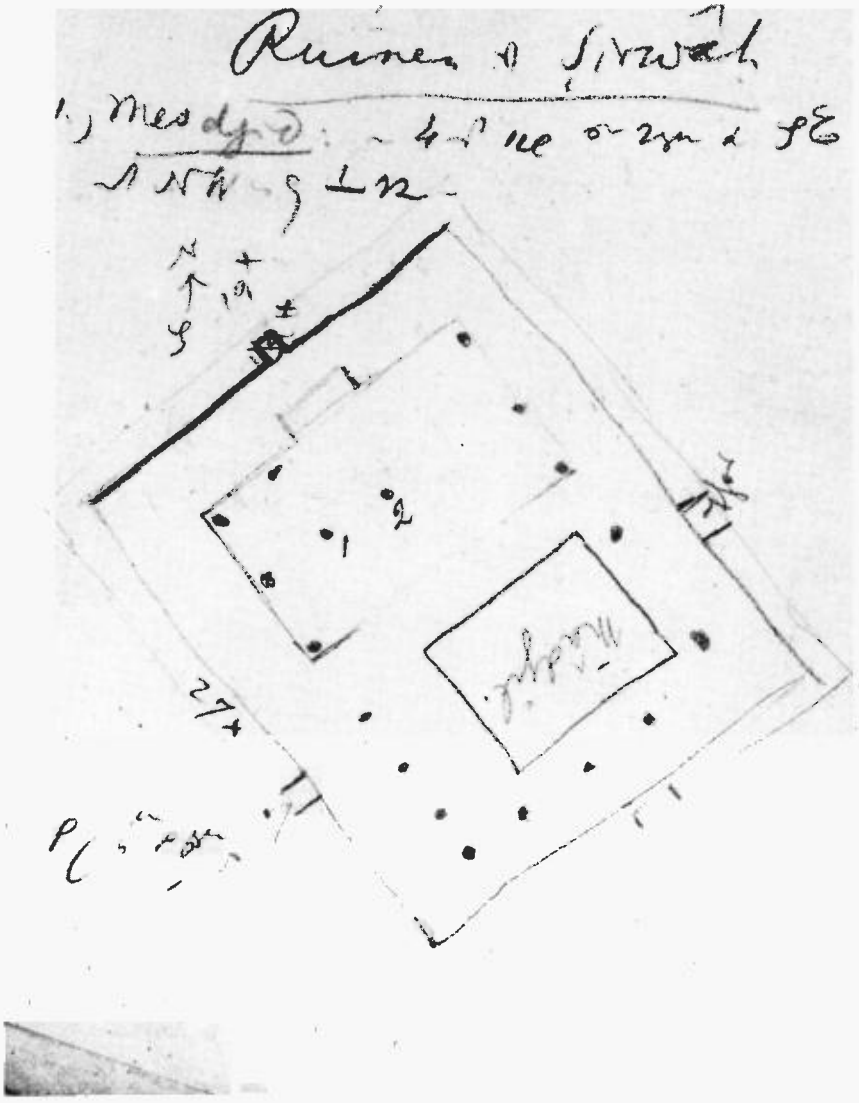


Abb. 9: Skizze des Tempels in Ṣirwāḥ (Arḥab) aus dem Tagebuch Ed. Glasers.
Text: „Mesdjid: Die Mauern verlaufen genau von SE nach NW darauf senkrecht."
Unten der Vermerk: „Die Punkte stellen die Säulen vor."
Aufnahme der Ruine vom 3. Feber 1884.

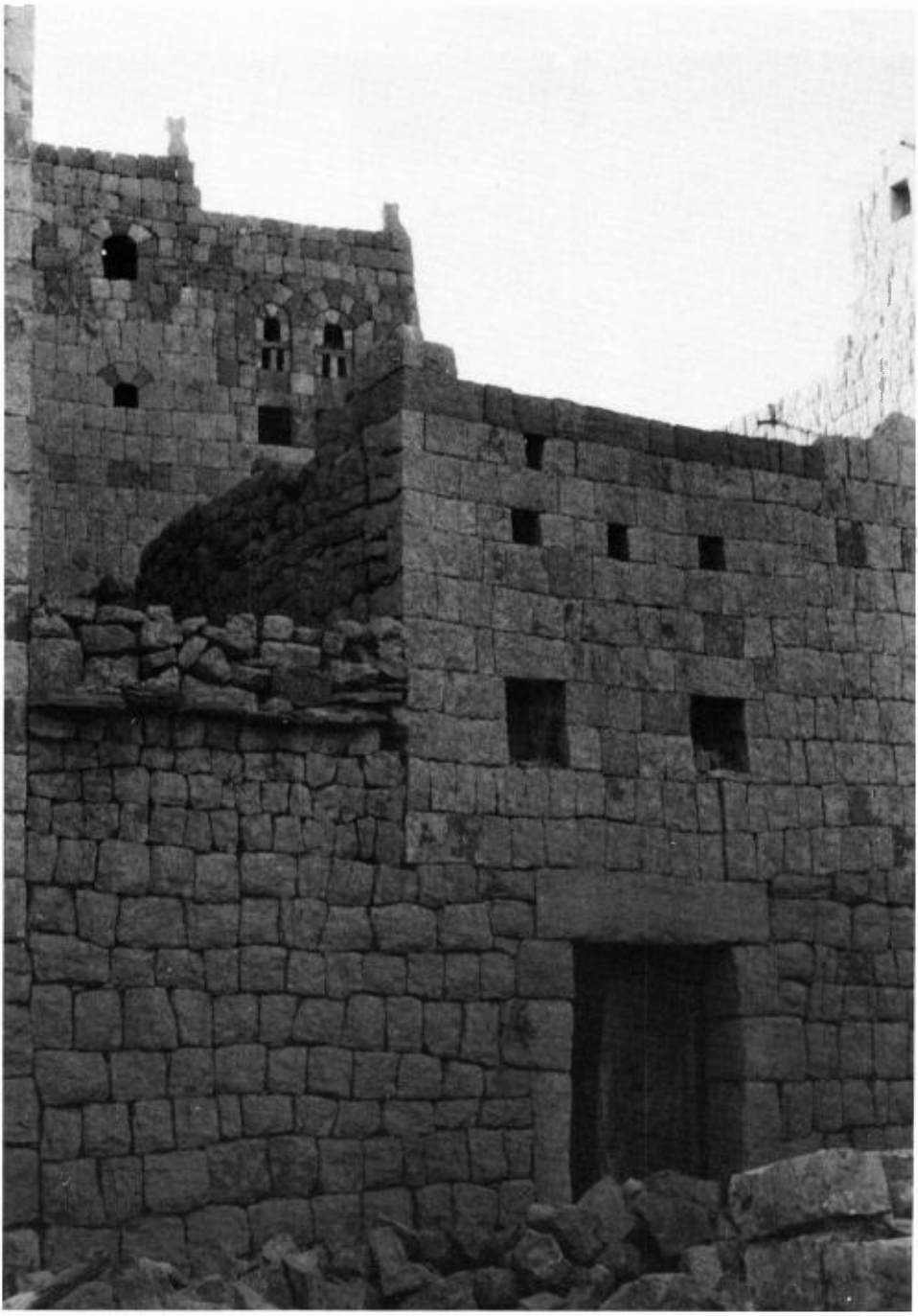


Abb. 10: Haus des Shaykhs Ḥamūd Abū Ghānim in Shassarim.
An der Vorderfront der Dīwān, die Herberge Ed. Glasers am 4. Feber 1884.

Abb. 11: Gräber der Shaykhs in Shassarim.
Oben: Grab des Shaykhs Ḥamūd Abū Ghānim, unten: Grab des Shaykhs Hamīd Abū Ghanim.

Abb. 12: Die heutige Siedlung Djirbāt Banī 'Alī.
Ed. Glaser nahm hier am 5. Feber 1884 Quartier.

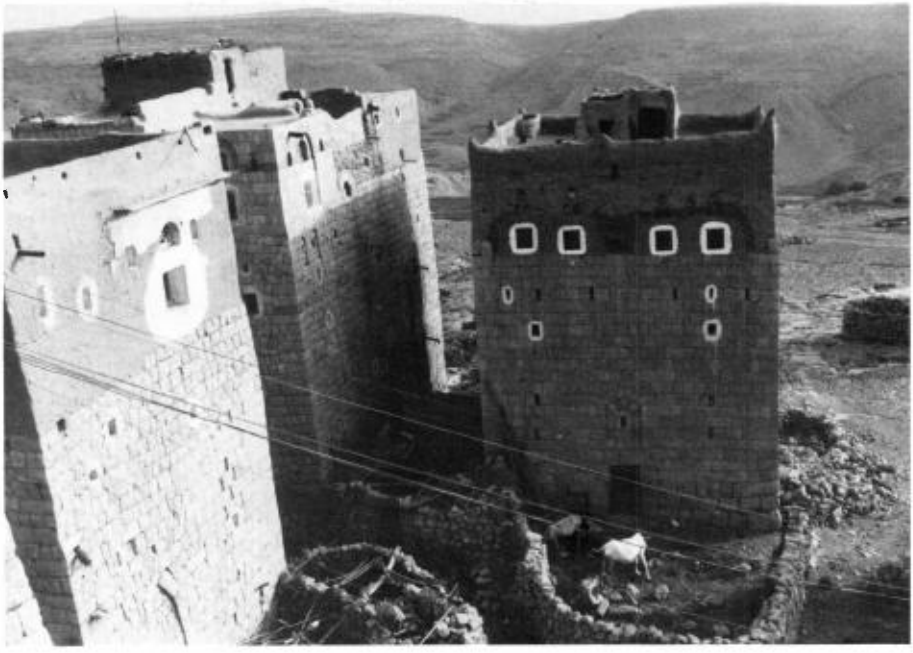


Abb. 13: Djirbāt Banī 'Alī. Die durch Kriegsschäden zerstörten Steinhäuser wurden in Lehmbauweise renoviert.

Abb. 14: Bayt al-Ghuzzī im Wādī Dhī Bīn.

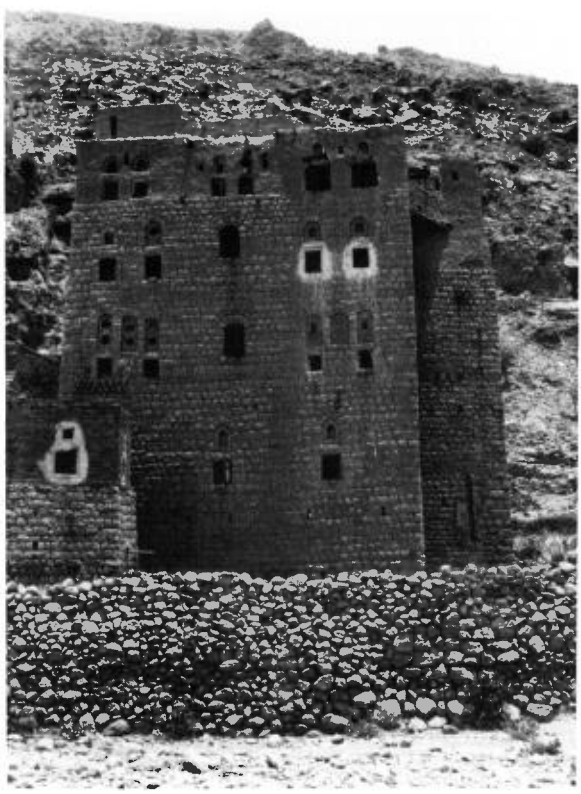


Abb. 15: Haus des Shaykhs Murshid al-Ghuzzī, der am 7. Feber 1884 Ed. Glaser Gastfreundschaft gewährte.

Abb. 16: Ruine des Hauses von Shaykh ʿAlī Mutannah al-Qudaymī in Araqat al-Quadaymī.
Hier nahm Ed. Glaser seinen Aufenthalt vom 10. bis 12. Feber 1884.

Abb. 17: Die Säulen (al-Usīyah) von Nā'iṭ.

Abb. 18: Die Moschee in Nā'iṭ.
Im Hof der Moschee verschanzte sich Ed. Glaser gegen die aufgebrachten Bewohner (11. Feber 1884).

Abb. 19: Eingang der Moschee mit eingebauten vor-islamischen Inschriftensteinen.

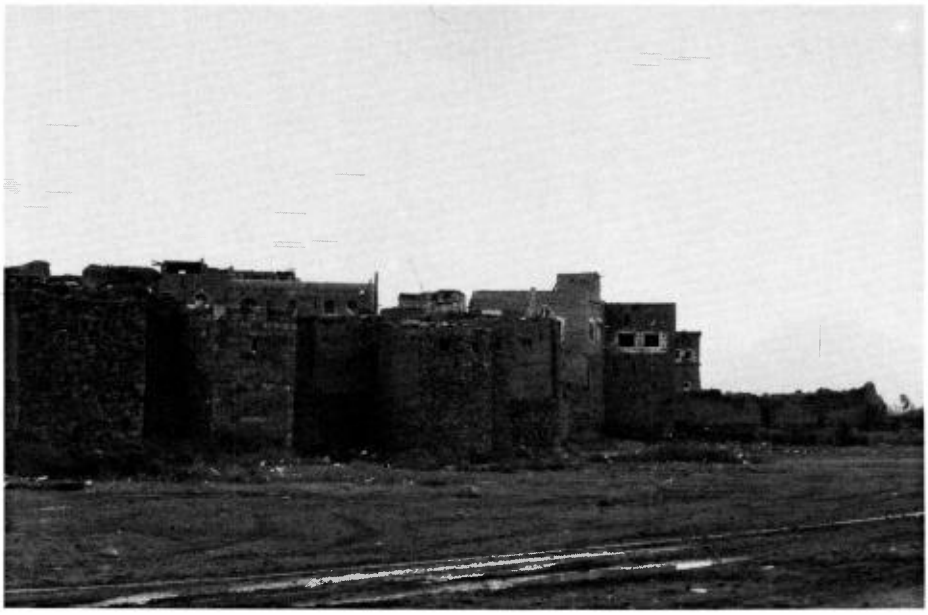


Abb. 20: Auf dem Weg nach Mārib: Dār Salm.

Abb. 21: Al-Asnaf.

Abb. 22: Ruinen der Samsarat al-Shirāzī.

Abb. 23: Wādī Miswar.

Abb. 24: Al-Hindīyah.

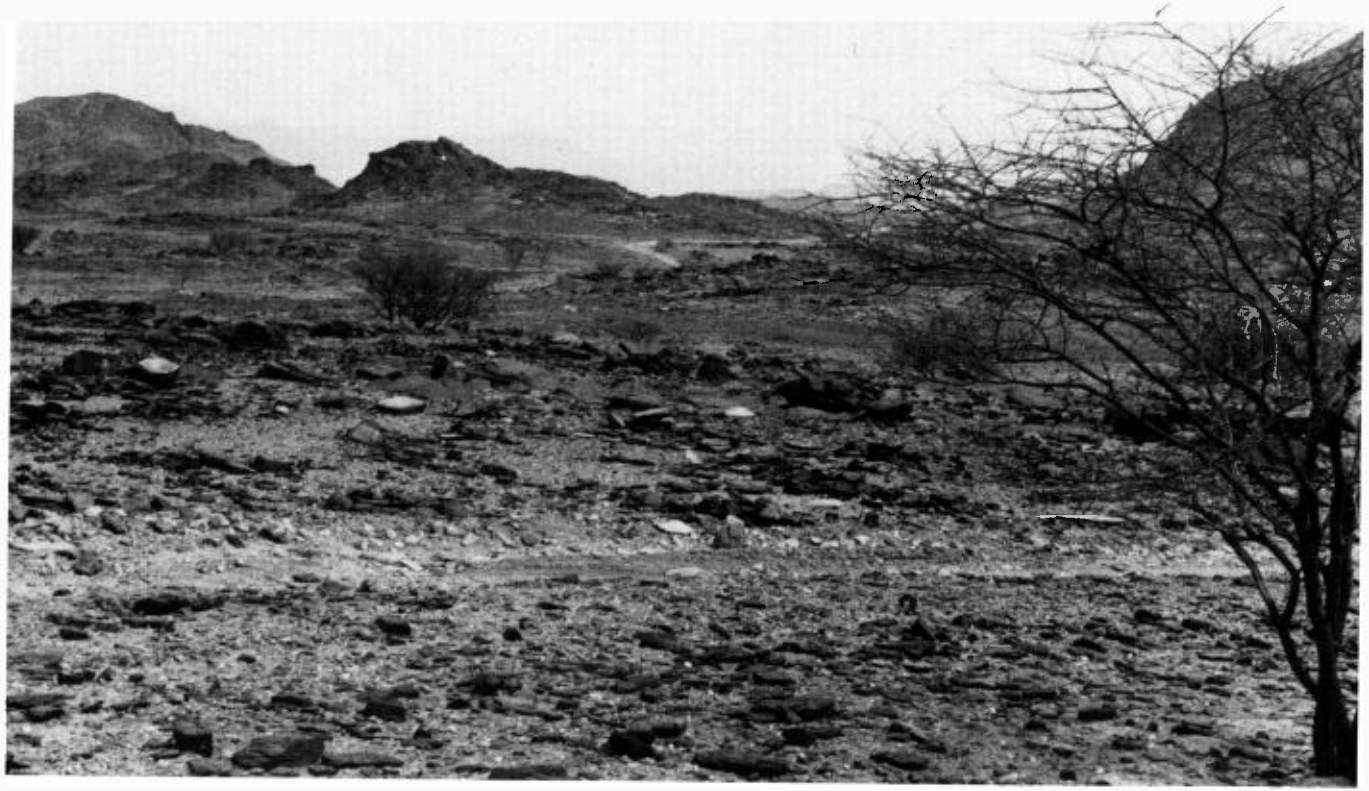


Abb. 25: Landschaft der Qā al-Mandjorah.

Abb. 26: Ḥuṣn al-Djufaynah an der nördlichen Schleuse des Dammes von Mārib

Abb. 27: Die heutige Siedlung Mārib.

Abb. 28: Die zerstörte Moschee Sulaymān b. Dāwūd in Mārib.
In den Bau wurden vor-islamische Säulen miteinbezogen.

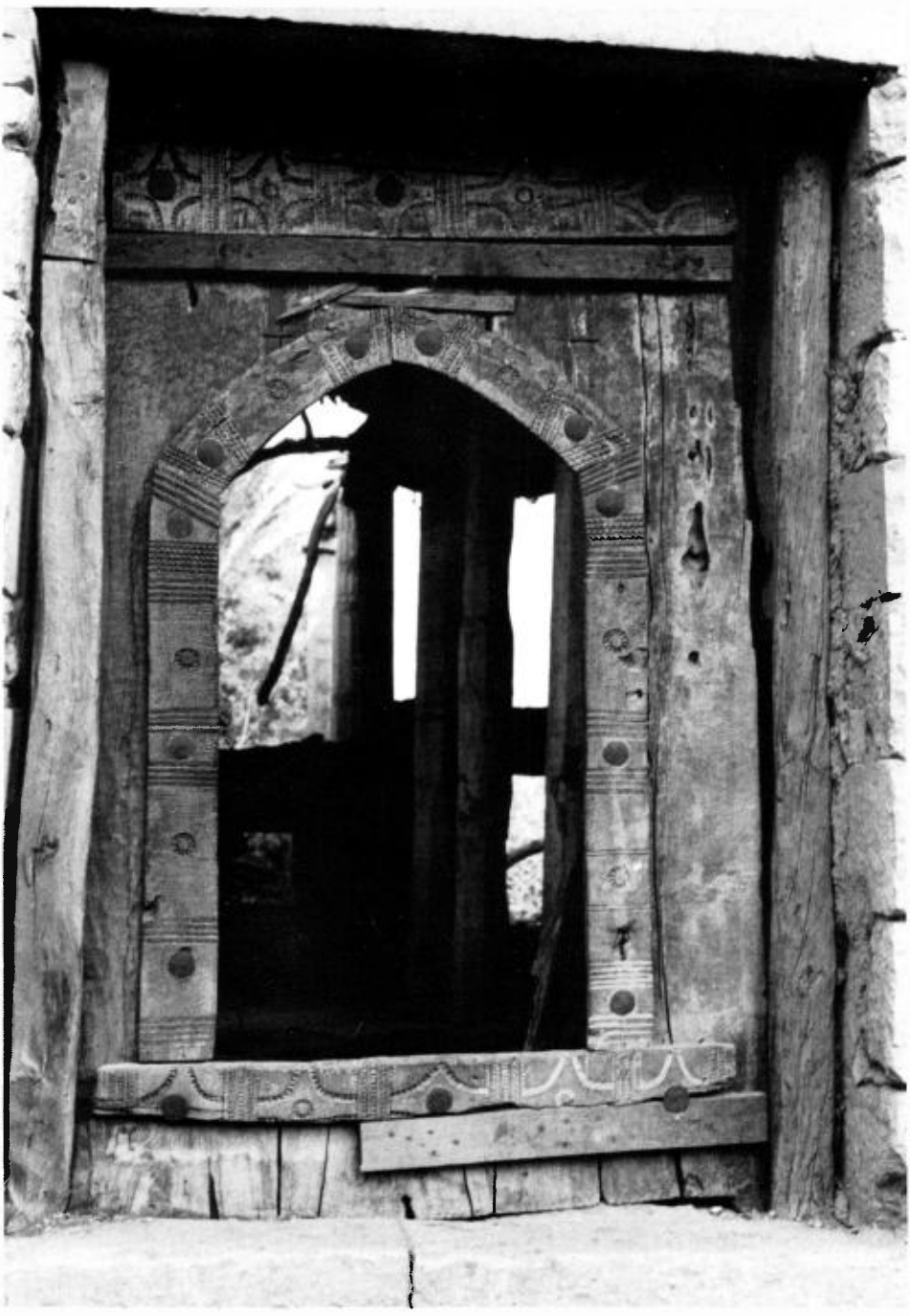


Abb. 29: Eingangstüre zur Moschee Sulaymān b. Dāwūd.

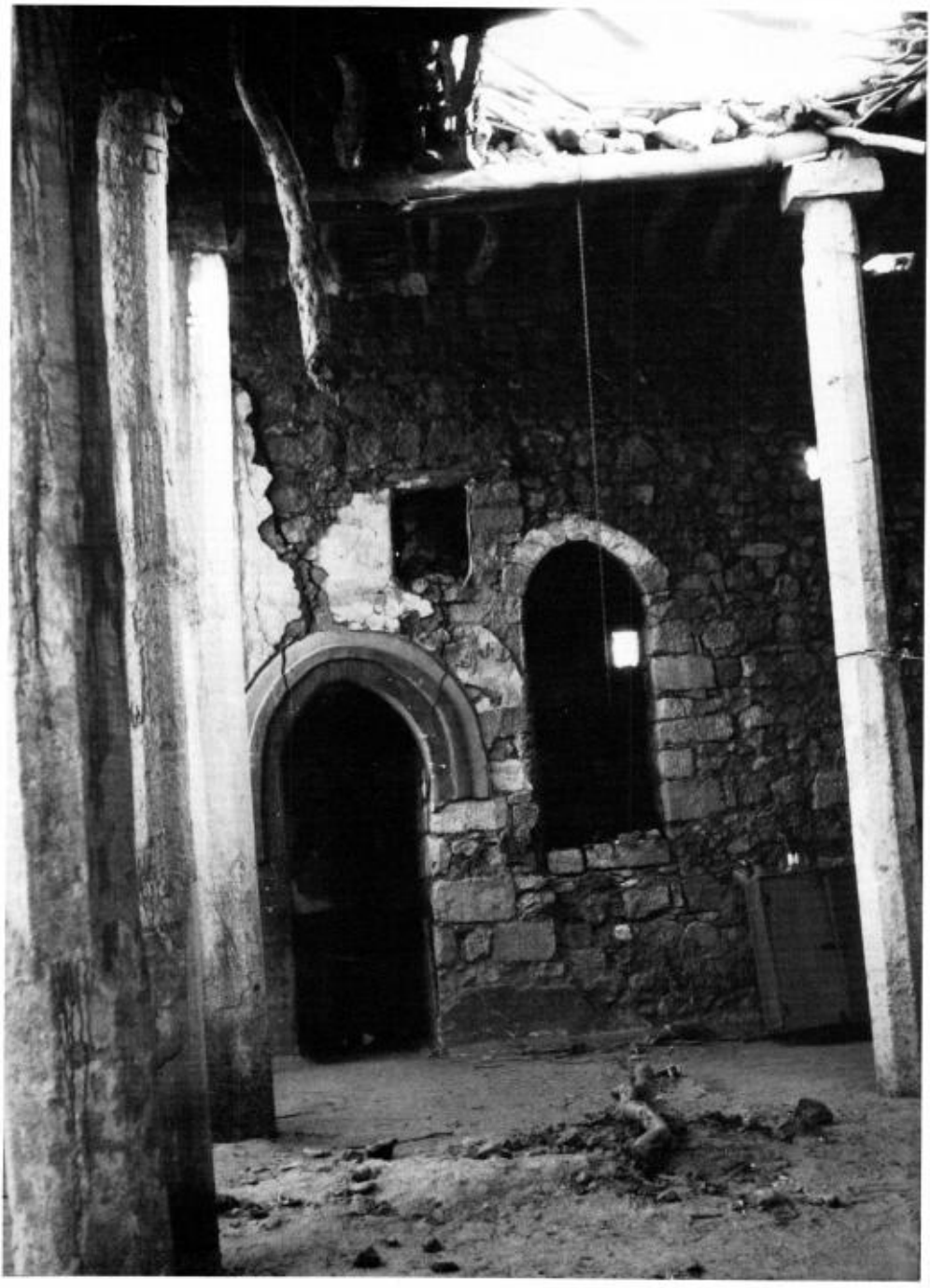


Abb. 30: Innenansicht der Moschee mit Miḥrab.

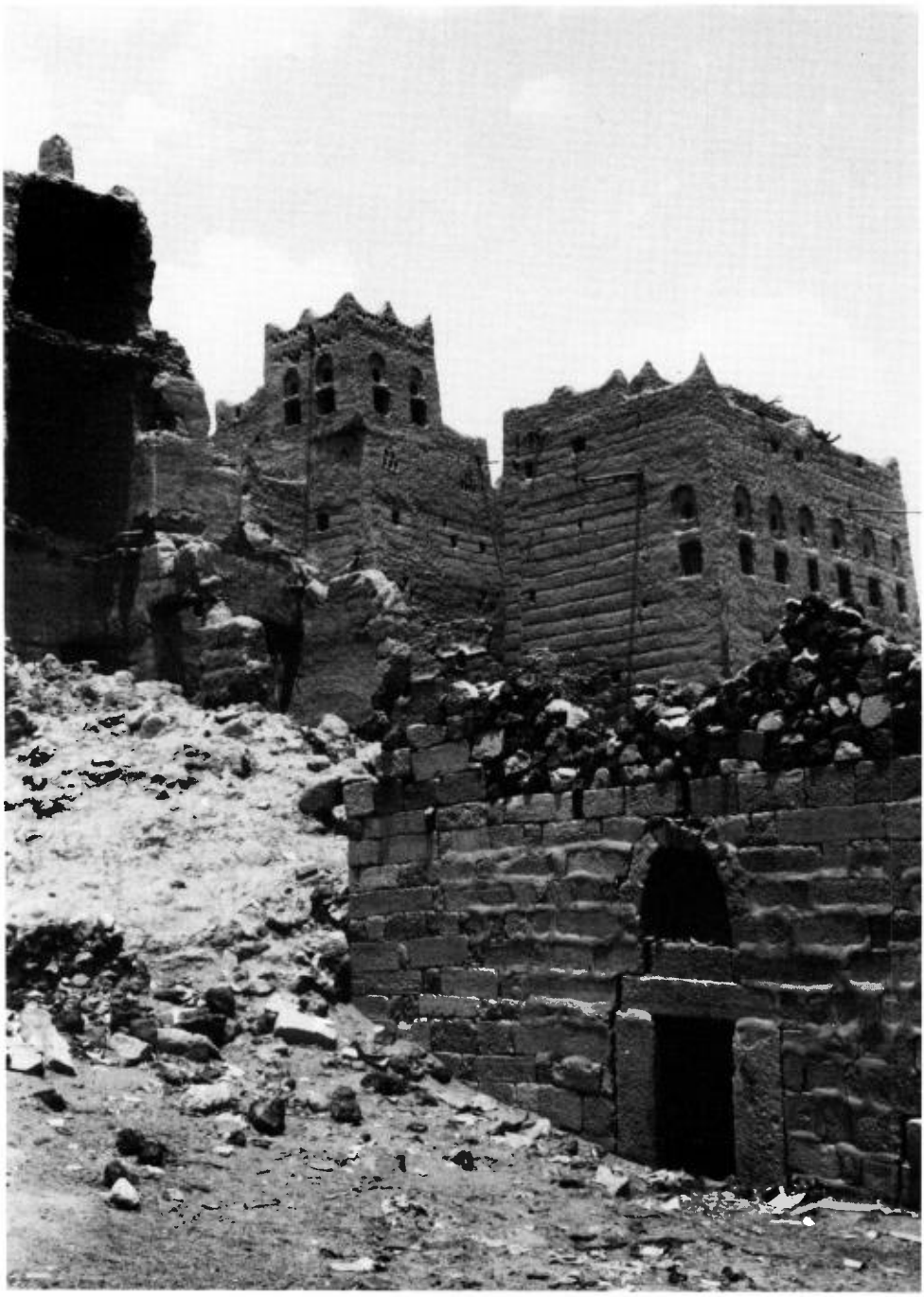


Abb. 31: Das Haus von Sharīf Ḥusayn (im Hintergrund).

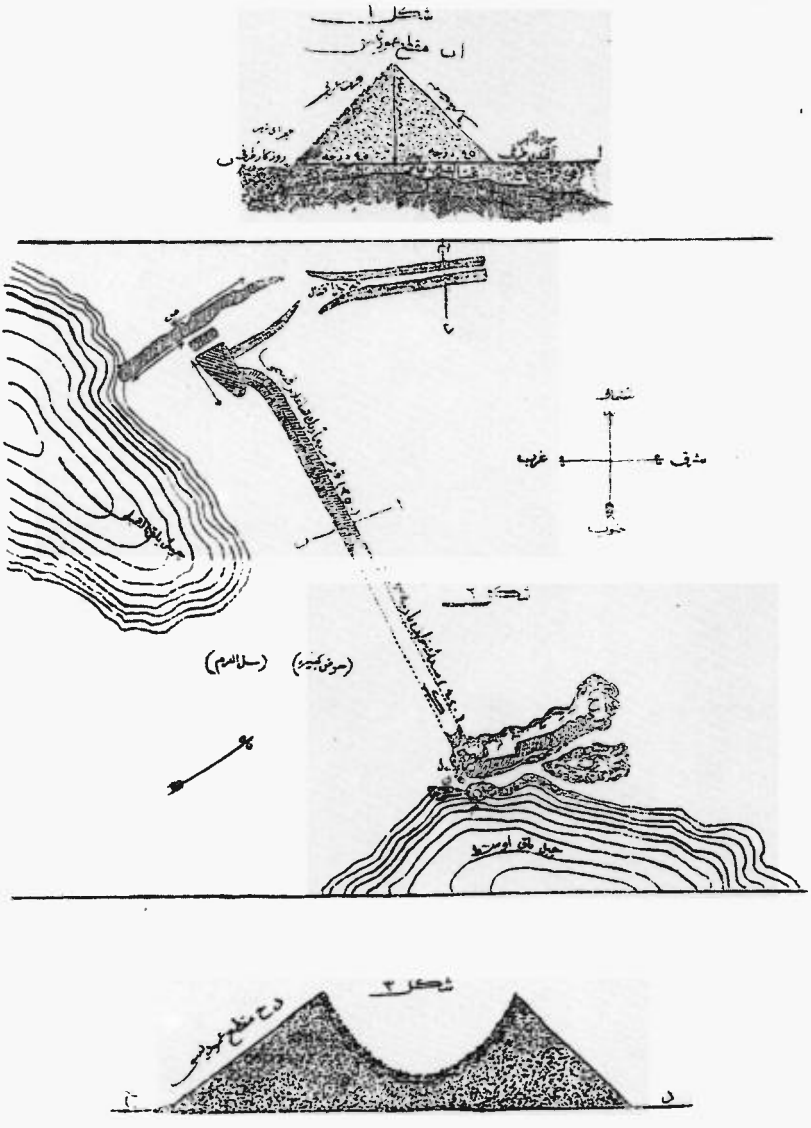


Abb. 32: Planskizze der Dammanlage in Mārib, gezeichnet von Ed. Glaser. Erschienen in: Yaman Salnāmesi, 1886–1888, Ṣan'ā' S. 53.

Abb. 33: Beduinen in der Umgebung von Mārib. (Photo: Ed. Glaser)

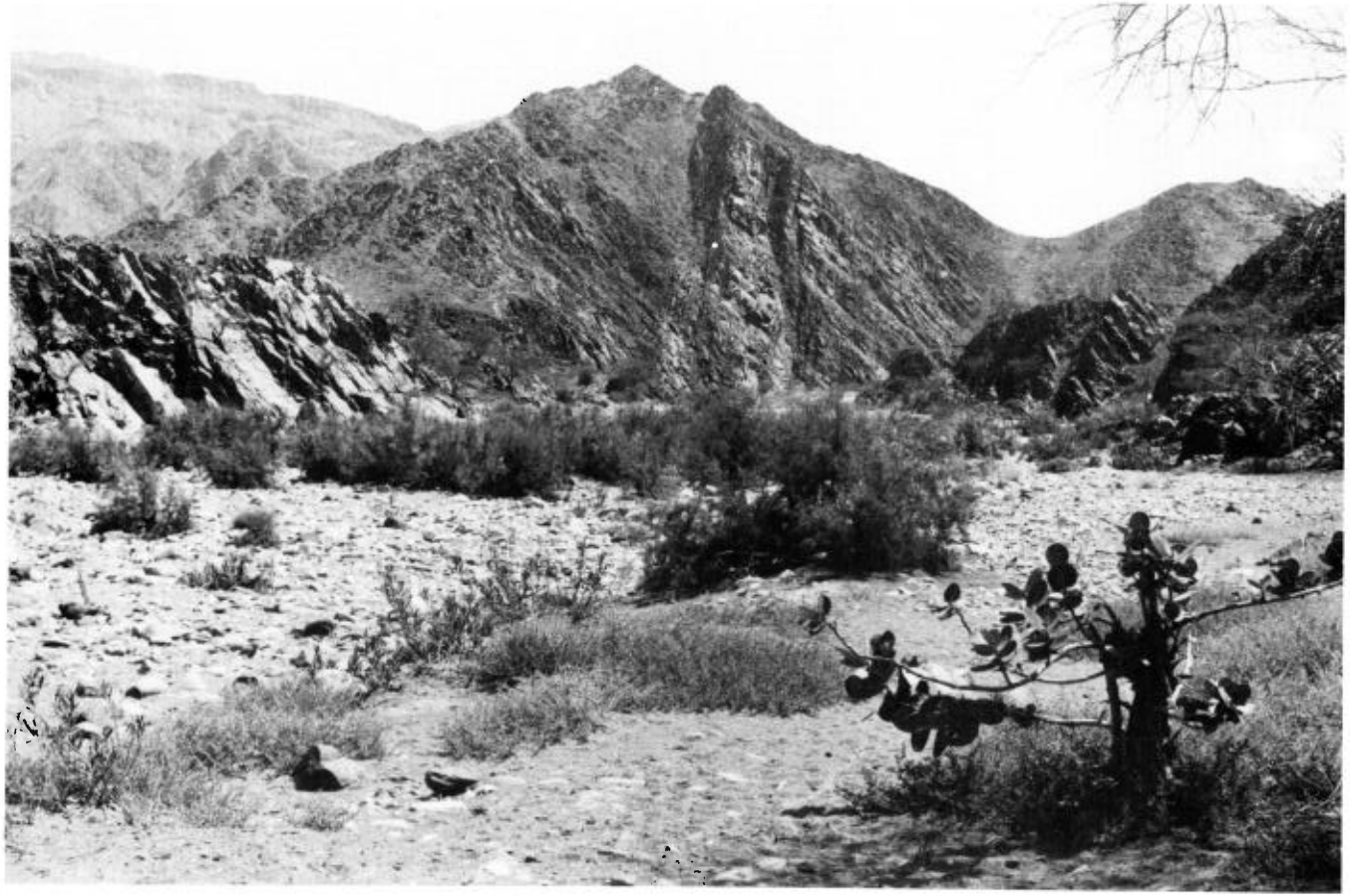


Abb. 34: Auf der Rückreise von Mārib nach Ṣan'ā': Wādī Ḍayq.

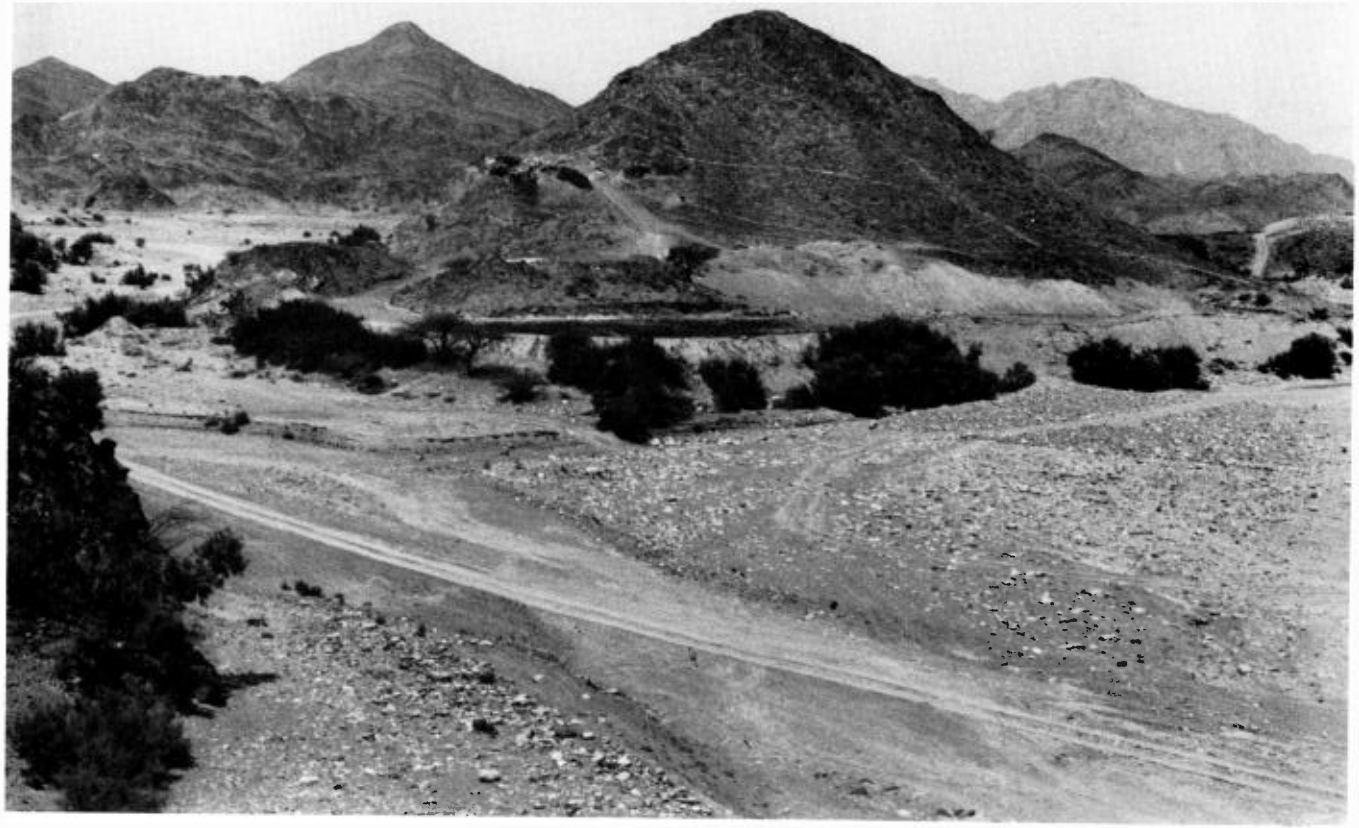


Abb. 35: Talverzweigung (al-Maltaqah). Links Wādī Ḥarīb; rechts: Wādī Ḍayq; im Vordergrund: Wādī Ḥabāb.

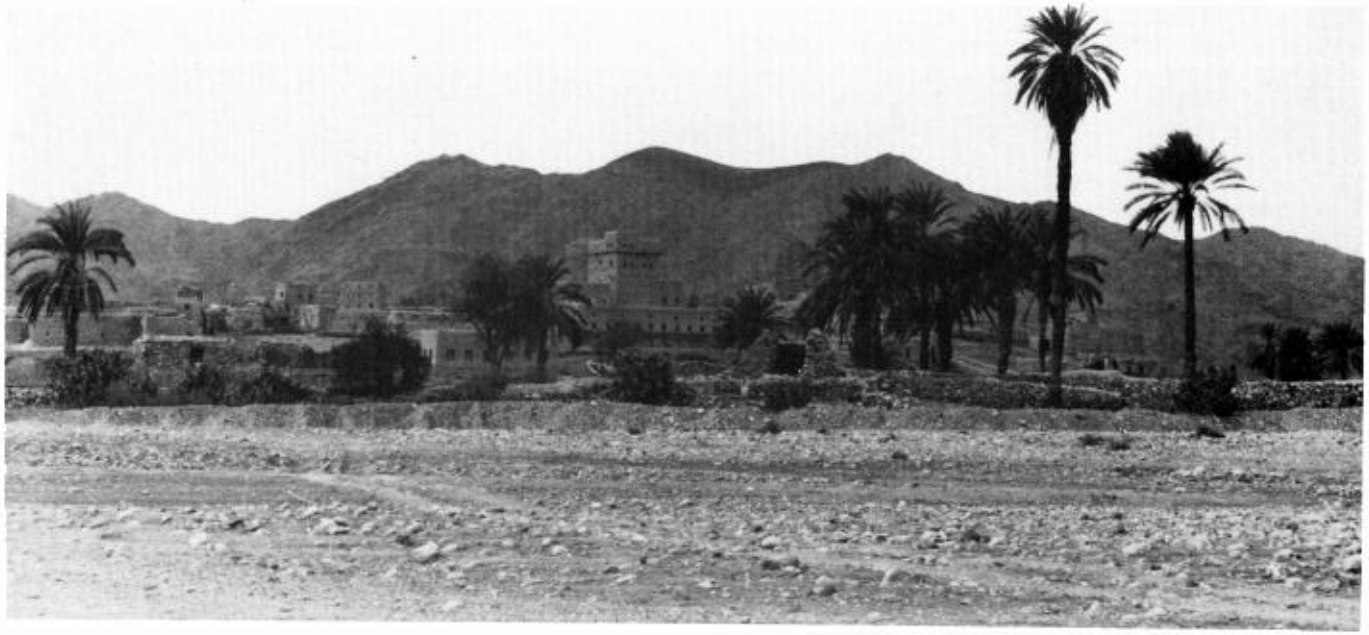


Abb. 36: Die heutige Siedlung Ḥazm al-Dammādj. Hier übernachtete Ed. Glaser am 22. April 1888.

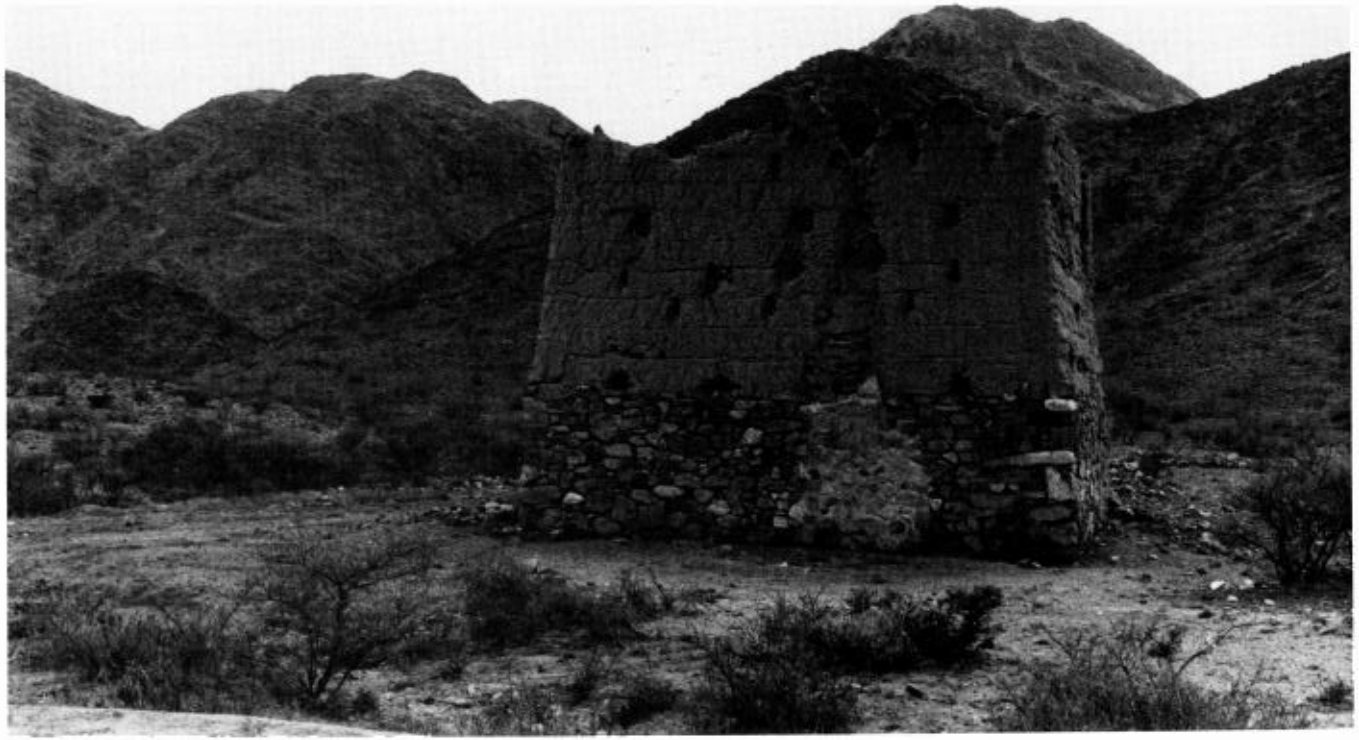


Abb. 37: Bayt al-Ḥantash (Wādī Ḥabāb). Rastplatz Ed. Glasers und seiner Reisegefährten am 22. April 1888.

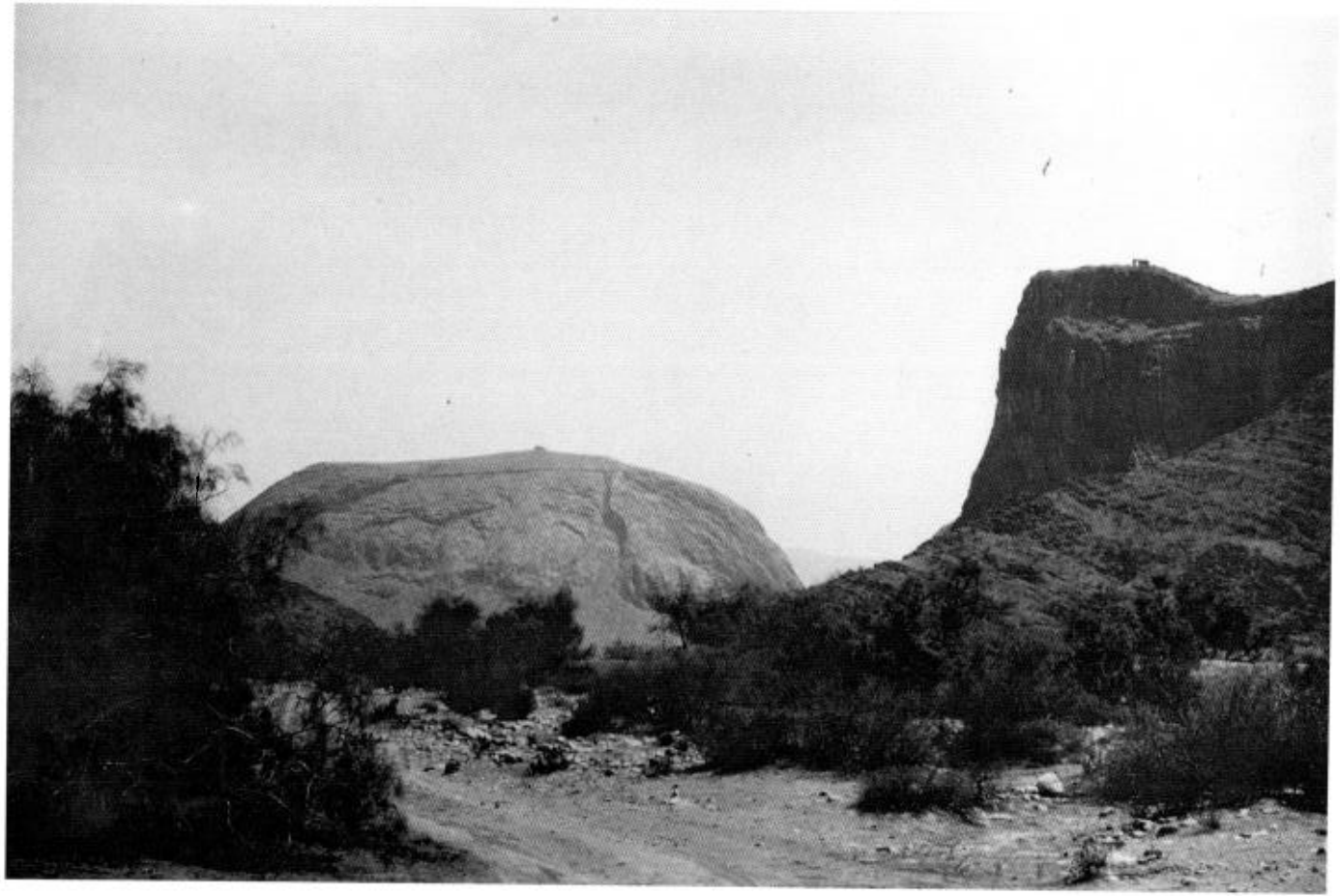


Abb. 38: Wādī Ḥabāb.

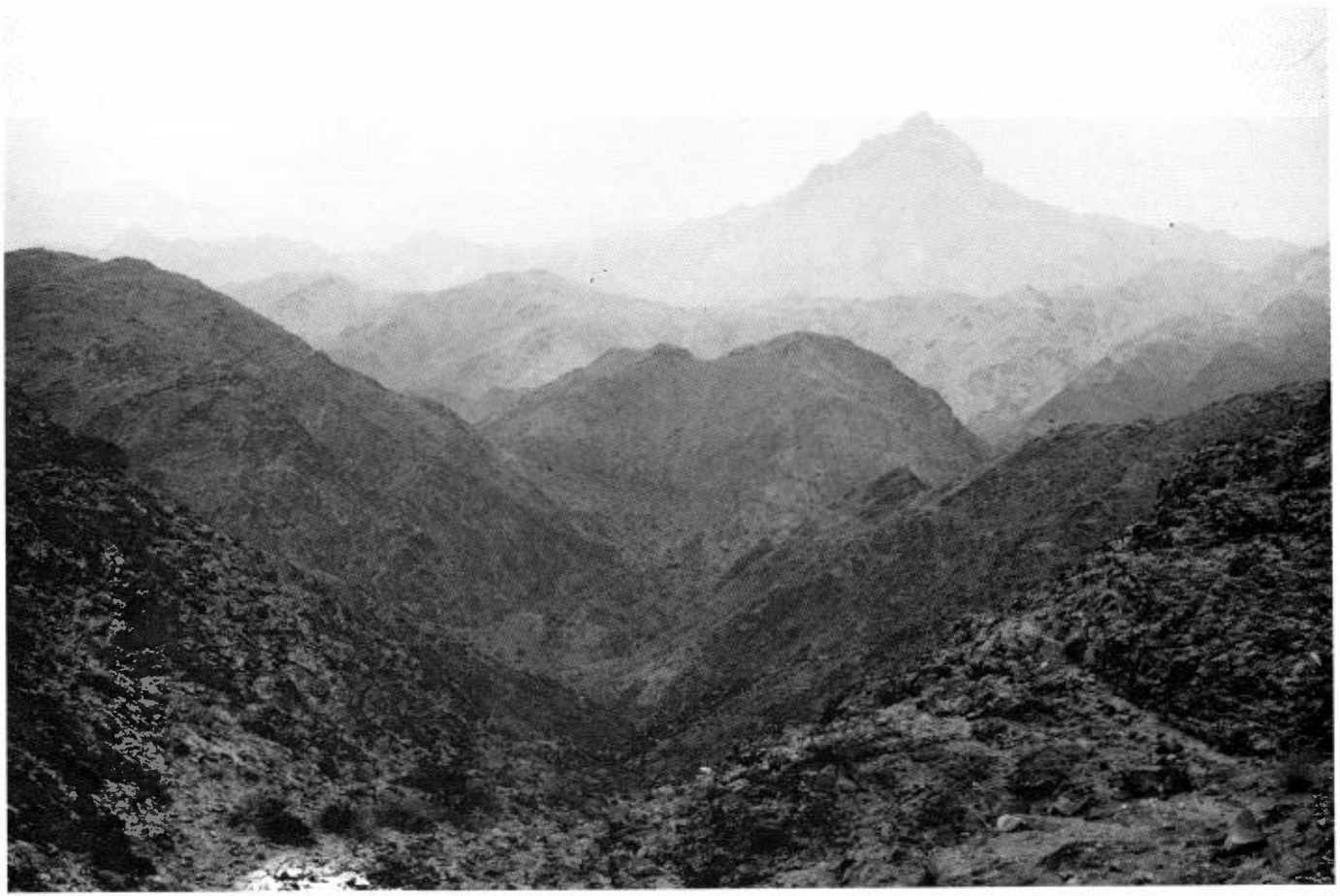


Abb. 39: Gebirgslandschaft in Khawlān.

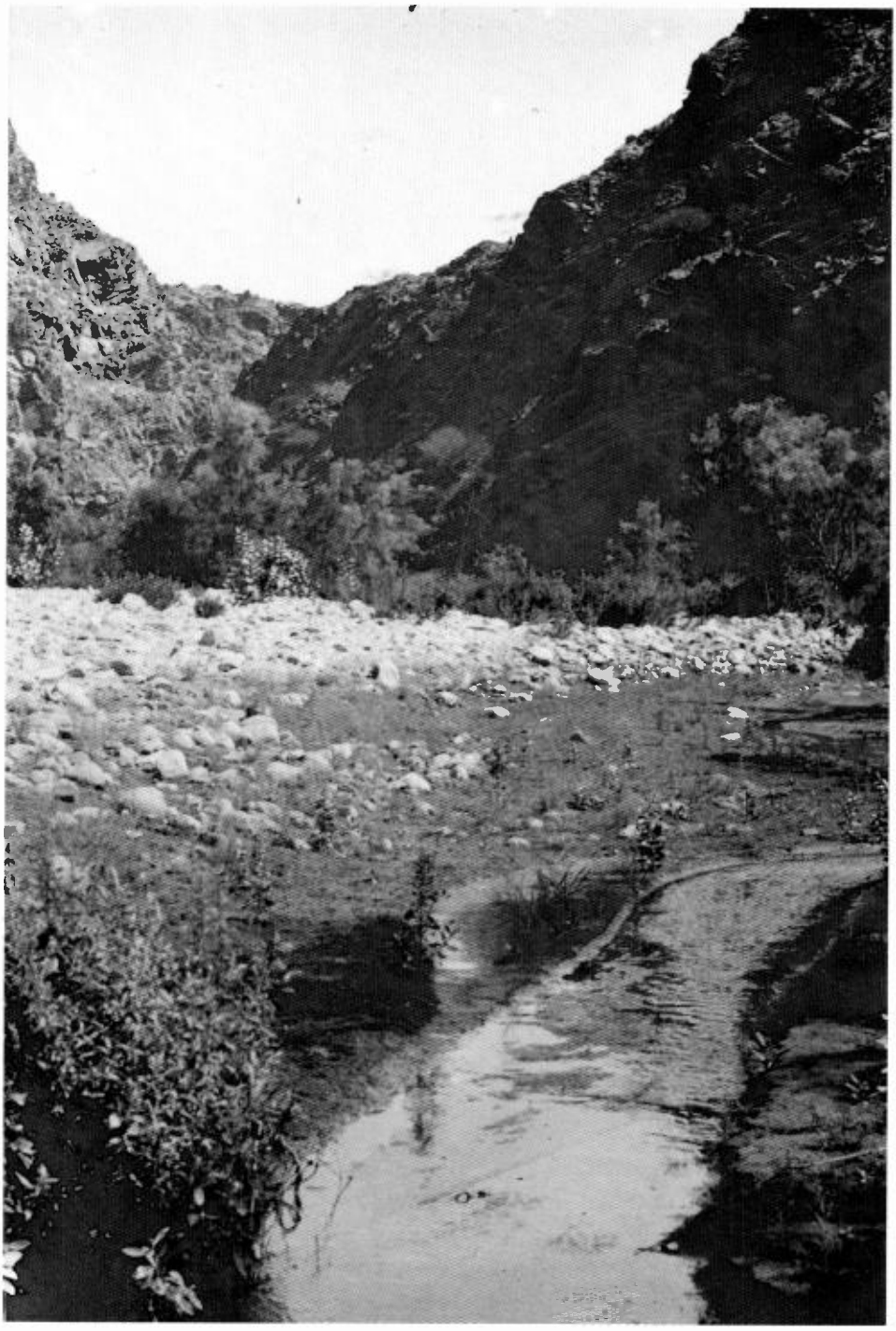


Abb. 40: Ghayl (Wasserstrom) im Wādī Ḍayq .

Abb. 41: Mädchen in Ḥazm al-Dammādj. (Photo: Dr. Margarete Dostal)